LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/abhandlungenderp00deut

# Abhandlungen

der

# philosophischen Klasse

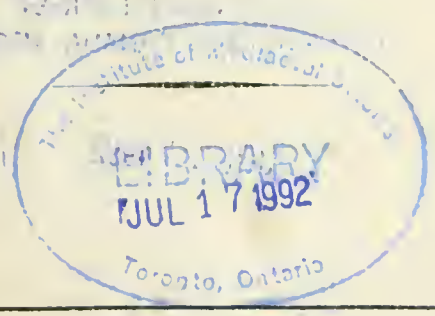
der

## Königlich-Preufsischen

# Akademie der Wissenschaften

aus

## den Jahren 1804 — 1811.




Berlin,
in der Realschul-Buchhandlung.
1815.

LIBRARY
Pontifical Institute of Mediaeval Studies
113 ST. JOSEPH STREET,
TORONTO, ONT., CANADA M5S 1J4

JUL 17 1992

# Inhalt.

1. Ancillon, Père, Recherches critiques et philosophiques sur l'Entéléchie d'Aristote . Seite 1

2. Schleiermacher über Diogenes von Apollonia . . . . . — 79

3. Derselbe, über Anaximandros . . . . . — 97

# RECHERCHES CRITIQUES ET PHILOSOPHIQUES SUR L'ENTÉLÉCHIE D'ARISTOTE.

Par Mr Ancillon, Père. *)

Dans la première formation des langues chaque terme que les besoins de la vie commune ou les premiers besoins de la pensée et du sentiment firent trouver, dut porter le caractère du néologisme; par la raison que dans tous les genres de production, tout doit avoir commencé une fois, et renfermer par conséquent en soi-même les conditions nécessaires de son existence quelle qu'elle soit, et les raisons puissantes de supporter et de pardonner les imperfections qui s'y mêlent. La collection de tous ces signes primitifs, résultats immédiats de la nécessité et des suggestions d'une nature inculte et à peine ébauchée, formeroit ce qu'on pourroit appeler le Dictionnaire de l'espèce humaine; et comme il ne peut point y avoir d'excès ou d'abus à craindre et à prévenir partout où l'instinct et ses lois aveugles dominent, parce que, ne permettant de prendre qu'un chemin, ce chemin ne peut être pour le moment que le meilleur, le Dictionnaire qui en résulteroit, seroit à l'abri de tout reproche, et rien de ce qu'on a dit pour ou contre le néologisme, ne pourroit l'atteindre ni le regarder.

A cette première époque de l'histoire des langues, en a succédé une seconde, qui peut recevoir des subdivisions à l'infini, mais qui ne changera jamais de nature: c'est celle où par les progrès de la civilisation, les objets de la vie commune sont devenus les objets des arts qui les ont travaillés, perfectionnés, multipliés et reproduits sous toutes les formes possibles; et les objets de la pensée, du sentiment et de la volonté ont donné naissance aux théories qui les approfondissent et les suivent jusques dans leurs

*) Lu le 24. Octobre 1805.

moindres ramifications. La collection de tous les signes correspondans à cette progression successive de découvertes et à cette augmentation de richesses intellectuelles, forme le Dictionnaire des sciences et des arts qui doit varier d'un siècle à l'autre, et dans un même siècle, d'une nation à l'autre, et dans une nation, d'un écrivain à l'autre, entre ceux qui par l'étendue, la nouveauté et l'importance de leurs vues, ont mérité de faire autorité. Ici l'instinct a fait place à la raison; la marche ferme, sûre, innocente et toujours infaillible de l'un, à la marche toujours incertaine, équivoque, diverse de l'autre; ici se place la ligne necessaire de démarcation entre le néologisme permis, et celui qui ne l'est pas; entre le néologisme arbitraire, inutile, dangereux, puéril par les petites passions qui souvent le conseillent et le suggèrent, et le néologisme raisonné, utile, indispensable et étranger à toutes les vues de singularité et d'amour-propre que l'écrivain, qu'elles dominent, ne s'avoue pas à lui-même. Dès que la langue ou technique ou savante a été assés riche et assés travaillée pour suffire à toutes les idées que l'esprit le plus profond et le plus délicat avoit besoin d'exprimer et de communiquer aux autres; c'étoit le moment de demander s'il faut, en général, de nouveaux mots? dans quelles circonstances ils deviennent nécessaires? quelles précautions demande leur introduction et leur adoption, pour n'être pas un embarras de plus dans l'etude des sciences; et nous voyons qu'Horace déjà, dans son Art poétique, donnoit sur cet important objet à ses concitoyens et à tous les siècles, des leçons dignes de l'esprit philosophique et du goût exquis qui le caractérisent.

Il étoit naturel que ces réflexions s'offrissent à mon esprit quand je me proposois d'examiner l'expression la plus néologique que l'antiquité grecque nous ait transmise, je veux dire, l'Entélechie d'Aristote. Tous les commentateurs grecs de ce philosophe, comme Porphyre, Dexippe et d'autres, avouent que cette expression est neuve, et qu'elle est de l'invention d'Aristote qui tantôt forgeoit de nouveaux mots, comme on en trouve beaucoup dans ses catégories, tantôt prenoit dans un sens nouveau des mots connus et reçus dans un autre. Le nom même de Catégorie en est un exemple; κατηγορία n'ayant jamais signifié qu'une accusation juridique, tandis qu'Aristote s'en sert pour indiquer une certaine classe d'idées sous laquelle se rangent toutes celles qui leur sont analogues. Le mot que j'entreprends d'éclaircir, est très-néologique, au moins pour nous, qui n'avons probablement qu'une très-petite partie des écrits philosophiques des Grecs

et qui ne pouvons décider que d'après les monumens qui nous restent, qu'avant Aristote personne ne s'étoit servi de ce mot, et qu'après lui personne n'en a fait usage. Il y a plus; et indépendamment de la supposition, qui n'en est pas même une, que les ouvrages des autres philosophes où ce mot peut s'être trouvé, et que sa bonté intrinsèque et le nom de l'inventeur peuvent y avoir introduit, sont du nombre de ceux que le tems nous a ravis; on doit se rappeler ce que c'etoit chez les anciens philosophes que la doctrine ésotérique et la doctrine exotérique, sur laquelle porte l'étrange exhortation d'Héraclite à ses disciples du nombre desquels étoit Aristote: *σκότισον*. Il y auroit plus de malice que de justice à dire qu'Aristote avoit bien goûté ce précepte et ne l'a que trop mis en pratique, puisqu'il n'est pas à beaucoup près également difficile à entendre par tout, quand on est une fois initié dans sa maniére d'écrire et de présenter des objets auxquels leur diversité, leur profondeur naturelle, et le siècle où le premier il osa par la force de son génie entreprendre de les réunir tous sous une forme systématique, devoient leur laisser en grande partie le voile dont la Nature même les a couverts. Mais si dans le terme mystérieux sur lequel va rouler mon Mémoire, il usa du *σκότισον*, sans qu'on puisse cependant entrevoir, pourquoi il l'auroit fait, n'ayant aucune vérité délicate et dangereuse à divulguer; il y a toute apparence qu'il en a dissipé l'obscurité en l'expliquant à ses auditeurs de vive voix et aux autres par écrit, sans parler d'une tradition orale sur ce point, facile à supposer et à comprendre. Qu'il ait composé deux sortes de livres, les uns exotériques ou époptiques, qui n'étoient pas destinés à ses disciples seulement, mais à tous ceux qui voudroient les lire; les autres acroamatiques qui n'étoient qu'à l'usage de ses disciples et consistoient probablement dans des espèces de cahiers qu'il leur confioit sous le sçeau du secret: c'est ce qui paroît par l'ouvrage très-utile d'Octavien Ferrarius intitulé: *de sermonibus exotericis*, imprimé à Venise en 1575 in 4to et réimprimé en Allemagne avec des augmentations de Melchior Goldast, à Francfort, 1606; et plus anciennement par Aulugelle liv. 20. chap. 5. où l'on trouve et la lettre qu'Alexandre-le-grand écrivit à Aristote, pour se plaindre de ce qu'il rendoit publics ses traités intitulés: *φύσικα ἀκροάματα*, et la réponse du philosophe; *ils sont publics*, dit-il au Prince, *comme ne l'étant pas*, c'est-à-dire qu'on les liroit sans en pénétrer parfaitement le sens, parce qu'on n'y trouveroit pas les explications et les développemens dont il les accompagnoit dans les leçons dont ils n'étoient que le canevas et le premier jet. Quand donc il seroit prouvé qu'Aristote a été néologue pour son siècle et pour ses conci-

toyens, il seroit clair encore qu'à tous les titres qu'il avoit pour l'être et que lui donnoient sa sagacité et sa profondeur reconnues, il avoit joint toute la prudence et toutes les précautions qu'on exige de quiconque prétend à cette prérogative; on pourroit le conclure du silence seul de tous ceux qui auroient pu l'attaquer sous ce rapport et qui ne l'ont point fait, et en particulier du silence de Platon qu'Aristote prend à tâche de contredire, et qui ne devoit point l'aimer.

Il ne me reste qu'à souhaiter que la suite de ce Mémoire achève de dissiper les reproches et les préventions que je viens de toucher; il se partage naturellement en deux parties. Dans la première j'indiquerai les diverses acceptions du mot en question suivant les auteurs qui s'en sont expliqué, et j'en ferai sentir les inconvéniens; dans la seconde j'énoncerai une idée qui m'est venue sur le sens que ce mot pourroit encore avoir, et je l'appuyerai du mieux qu'il me sera possible.

Sextus Empiricus au chap. 17. de son Traité *contra mathematicos* déclare que pour s'ingérer à expliquer les termes propres aux philosophes, et en particulier le mot *Entéléchie*, il ne suffit pas d'être grammairien, savant dans les langues, et littérateur; mais qu'il faut être surtout bon philosophe, et entendre les matières. Si je ne réussis pas à jeter un nouveau jour sur celle qui a exercé tant de plumes, je consens très-volontiers que d'après l'arrêt sévère mais juste de Sextus, on raye mon nom de la liste des bons philosophes, si tant est qu'il y ait jamais été rangé; et si l'on trouve que ce n'est pas sans fruit pour l'intelligence d'Aristote, dans un de ses passages les plus obscurs, que j'ai repris un sujet aussi rebattu, je ne prétends nullement me prévaloir de la déclaration de Sextus, ni m'en faire un nouveau titre à la qualification qu'il met à ce prix. On sent qu'avec cette manière de voir, sa décision ne pouvoit ni m'arrêter et me décourager, ni m'animer beaucoup dans mon entreprise.

Entre les jugemens nombreux que j'ai pu recueillir sur l'Entéléchie d'Aristote, les uns ne méritent aucune attention, les autres méritent que je m'y arrête.

On conviendra que je puis mettre au nombre des premiers ceux que voici; après avoir remarqué par parenthèse que ce n'est point *Entelechios* qu'il faut dire comme le marquis d'Argens dans sa *Philosophie du bon sens*, ni *Entelechia* en grec, comme d'autres, mais *Entelechcia*.

Gabriel Naudé dans son Apologie pour les grands personnages faussement accusés de magie, ch. 13, nie qu'Hermolaüs Barbaro ait prié le diable

de lui révéler le sens du mot Entéléchie, et que le diable lui répondit qu'il signifioit *perfectihabia*; il prétend que c'est Bodin qui a forgé ou répandu cette historiette. Personne ne peut s'intéresser aujourd'hui à cette singulière prière, qui ne prouveroit autre chose que l'importance qu'Hermolaüs Barbaro attachoit à cette découverte, les difficultés insurmontables qu'il y trouvoit, et la grande envie qu'il avoit d'y atteindre; le tout avec l'expression d'un dépit très-burlesque, et d'une certitude de succès plus burlesque encore; il n'y avoit pas là de quoi le prendre sur le ton sérieux et tragique qui règne dans tout l'ouvrage que j'ai cité; à moins qu'on ne crût soi-même aux sottises de la magie, et qu'on n'appartînt par système à la classe de ceux qui les imputoient à tout venant et les punissoient comme des crimes; matière qu'un siècle plus tard on n'eût pas pensé à traiter, et qui eût pu faire place à une autre sous la plume du savant Naudé: mais le nom seul de Bodin justifie la conjecture qu'il a imaginé ce conte ridicule. Sans adopter l'anagramme de Cujas qui disoit: *Joannes Bodinus, Audinus sine bono*, et en rendant justice au grand savoir et au génie de cet homme singulier, on peut croire facilement que l'auteur du *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis*, où de six interlocuteurs qui disputent sur toutes les Religions du monde, celui qui défend la chrétienne, est celui qui succombe, devoit aimer à rire aux dépens du vénérable patriarche d'Aquilée; que l'auteur de la *Démonomanie* et entiché lui-même de mille idées superstitieuses, devoit au diable dont il avoit la bonté de s'occuper beaucoup, de lui faire jouer un rôle dans les plaisanteries et les sarcasmes qu'offrent ses écrits; enfin quand on voit comment il traite Aristote et la philosophie péripatéticienne dans son *Theatrum Naturae* et dans un dialogue entre Théorus et Mystagogue, on conçoit qu'il a pu faire jouer une petite farce à un partisan zélé de cette philosophie. Je ne citerai qu'un trait de cette conversation: Bodin caché sous le Mystagogue, se fait dire par Théorus, qui est le Péripatéticien prétendu, après ces mots *Cedo Aristotelis definitionem — Entelechia corporis naturalis organici potestate vitam habentis;* phrase qui isolée comme elle est là, et ne rendant pas le grec, est obscure et n'a point de sens; sur quoi le Mystagogue, qui a beau jeu, dit: *est autem Aristoteli usitatum obscurioribus obscura implicare.* Je reviendrai plus bas à la définition qu'Hermolaüs Barbaro a donnée de l'Entéléchie, et ce sera Leibnitz lui-même qui m'y invitera. On juge bien que Montaigne ne pouvoit pas figurer à son avantage entre les interprètes et les appréciateurs compétens d'Aristote; il n'auroit pas dû briguer entr'eux une place, en ayant une si belle ailleurs; mais — *votre maître n'est-il pas assez grand*

*pour avoir des foiblesses?* est un mot que je transporte de Henri IV à lui, de l'aveu, ce me semble, de tous ceux que le nom seul de Montaigne, comme celui de Henri IV, affecte délicieusement; voici donc ce qu'il dit au second livre des Essais pag. 508 et qui ne mérite pas d'être relevé: *le Dieu de la science Scholastique c'est Aristote, c'est religion de débattre de ses ordonnances, comme de celles de Lycurgus à Sparte. Sa Doctrine nous sert de loy magistrale qui est à l'aventure autant fausse qu'une autre;* et pag. 511, *n'oublions pas Aristote, et ce qui naturellement fait mouvoir les corps, qu'il nomme Entéléchie, d'une autant froide invention que nulle autre.*

J'arrive à un homme qui sous tous tous les rapports me faisoit espérer sinon quelque nouvelle conjecture sur ce mot fameux qui en a tant fait naître, du moins une discussion savante et digne d'un de nos premiers Critiques, et qui a peut-être dans ses nombreux et précieux ouvrages dissipé le plus grand nombre de ces sortes d'obscurités; je parle du savant Leclerc: mais quelle a été ma surprise de voir que dans les vingt-cinq volumes de la Bibliothèque universelle, où peut-être une centaine d'expressions plus baroques que celle dont il s'agit et beaucoup moins importantes, a trouvé place et a exercé la veine critique de cet homme ingénieux et inépuisable, le mot ἐντελέχεια n'est cité qu'une seule fois, et encore pour prouver ce que toute l'autorité de Leclerc, j'ose le dire, ne persuadera à personne; c'est qu'il y a dans tous les auteurs anciens grecs et latins, une foule de mots qui ne signifient rien du tout, et que n'entendoit même pas celui qui les employoit. Le passage est remarquable, et assés curieux pour être rapporté tout entier: il se trouve à la pag. 345 du tome X., et fait partie d'un des articles les plus admirables de la Bibliothèque universelle, et où on peut dire que l'auteur de l'Art critique s'est surpassé lui-même; c'est l'article intitulé: *Règles de critique pour l'intelligence des anciens auteurs. On ne trouvera jamais*, dit-il, *dans les Dictionnaires, qu'un mot ou une phrase ne sauroit être expliquée parce qu'elle n'a aucun sens; les auteurs de ces livres ne manquant jamais de donner le change, en appliquant à certains mots des idées qu'ils n'ont point, ou en mettant une phrase qui ne renferme qu'un pur son, pour une autre qui n'a pas plus de sens. Par exemple, les Dictionnaires grecs tâchent d'expliquer ce que c'est dans Aristote que ἐντελέχεια, sur quoi l'on peut consulter Henri Etienne. Si l'on examine les lieux où Aristote s'en sert, et ce que Cicéron en a dit, on verra que l'on auroit mieux fait de dire que ce mot ne signifie rien dans ce philosophe, mais qu'il avoit accoutumé de s'en servir en certaines rencontres qu'il auroit simplement fallu marquer. Dans le même philosophe* ὕλη *matière,* μορφὴ *forme et*

*plusieurs autres ne signifient rien du tout.* — On parleroit long-tems si l'on vouloit discuter et réfuter ce paradoxe littéraire, qui, avec tout le respect dû au grand homme qui l'avance, seroit moins une règle de critique pour l'intelligence des anciens auteurs, qu'un excellent prétexte pour se dispenser de les étudier, et un moyen effectivement très-court et très-abrégé de se persuader à soi-même, et de persuader aux autres, qu'on les entend, c'est-à-dire comme ils s'entendoient eux mêmes, c'est-à-dire encore, en ne s'entendant point.

Voilà dans cette espèce d'histoire de l'Entéléchie ou des explications qu'on lui a données, ce qu'on pourroit appeler les tems fabuleux; je passe aux tems historiques, ou à celles de ces explications, qui par le caractère qu'elles portent, autant que par le nom de leurs auteurs, méritent le plus notre attention. Dans toutes les explications de cet ordre que j'ai pu rassembler et dont aucune ne nous apprend si l'Entéléchie est une substance ou seulement l'opération et l'effet d'une substance, il n'y a que trois idées principales qui dominent, et dont aucune n'est juste, comme je vais tâcher de le faire voir; l'idée d'un mouvement continuel; l'idée d'un acte ou du résultat d'un acte, par opposition à une faculté ou à une puissance; l'idée enfin de quelque chose de parfait et d'achevé.

Le premier, et si je ne me trompe, le seul qui ait mêlé le mouvement, et un mouvement non interrompu à la notion de l'Entéléchie, c'est Cicéron dans ses Tusculanes liv. I ch. 10. *Aristoteles*, dit-il, *longè omnibus (Platonem excipio) praestans et ingenio et diligentiâ, cum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus e quibus omnia oriantur, quintam quandam naturam censet esse ex qua sit mens: cogitare enim et disecre, et docere, et invenire aliquid, et tam multa meminisse; amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari, haec, similia eorum, in horum quatuor nulla inesse putat.. Quintum genus adhibet vacans nomine, et sic ipsum animum ἐντελέχειαν appellat nomine, quasi quandam continuatam motionem et perennem.* Scheiblerus (de animâ) Part. 1 pag. 2 rejette cette explication, de même que Budaeus (libr. 1 de Ass.) qui termine ses réflexions sur la définition de Cicéron par ces mots; *liquidò (ut arbitror) constat verba illa Ciceronis, de animo humano non esse consentanea cum entelechia Aristotelis*, et il est sûr, qu'ici, comme sur les points les plus importans de la Philosophie des Grecs, il faut, tout en se prosternant devant le génie de Cicéron qui nous l'a fait connoître en si beau latin, prendre la liberté de le confronter toujours avec les auteurs originaux, et avec ceux qui en grec ont exprimé et expliqué les sentimens des philosophes grecs; on court risque sans cela de ne pas se tirer de la

différence cependant totale entre le dieu de Platon et le dieu des Stoïciens; voyez ce qu'il dit là-dessus dans le Traité *de naturâ Deorum*; ici, quand il s'agit de l'Entéléchie, on voit d'abord qu'il hésite, et n'est pas d'accord avec lui-même; car elle est suivant lui tantôt *quinta quaedam natura e quâ sit mens*, tantôt enfin *motio quaedam continuata et perennis*, qui incontestablement n'est pas une substance, mais une manière d'être, et un état donné de la substance. De plus; que le mot grec lui ait suggéré l'idée de continuité et de perpétuité, on le conçoit, puisque suivant Henri Etienne et les exemples qu'il en cite tirés de Platon et d'Aristote lui-même, ἐντελεχὲς et ἐντελεχῶς se mettent pour *assiduò* et *assiduè*, *continenter*, *sine intermissione*: dans le même sens où on dit ἐνδελεχὴς, ἐνδελεχῶς, ἐνδελέχεια, comme Cicéron a peut-être lu, au lieu de ἐντελέχεια. On pourroit même croire que c'est un seul et même mot où le τ a été mis pour le δ, si ἐνδελεχὴς se mettoit aussi souvent pour parfait et achevé, que pour continu: ce qui n'est pas. Mais comment Cicéron est tombé sur l'idée de mouvement à l'occasion de cette épithète, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire, puisque tout ce qui est continu et d'un trait, n'est pas pour cela mobile, par la définition qu'Aristote lui-même donne de la continuité au 6me livre des *Physicae auscultationes*: συνεχῆ μὲν ὧν τὰ ἔσχατα ἕν. On voit moins encore, comment toutes les opérations de l'âme se trouvent ici, puisque Cicéron ne croyoit pas qu'elles s'exécutassent par un mouvement physique et matériel. Enfin, il mêle et confond les facultés supérieures de l'âme ou leurs résultats, pour lesquels les Grecs avoient le mot νοῦς, avec les facultés inférieures et leurs effets, qu'ils rapportoient à ce qu'ils appeloient ψυχὴ; et on diroit que *animus*, *anima* et *mens* sont chez lui synonymes. S'il falloit joindre des autorités à ces réflexions, je citerois entr'autres Louis Buccaferreus, qui dans son Commentaire sur les livres d'Aristote *de animâ* dit clairement: *non est interpretandum Entelechiam per perrennem motionem;* et Coelius Rhodiginus qui au ch. 22 du livre 2 de ses *antiquae lectiones*, ne croit pas pouvoir défendre autrement l'explication de Cicéron qu'en disant qu'elle n'est pas de lui: en quoi ils ne sont pas du sentiment d'Ange Politien, qui dans ses Miscellanées a entrepris de défendre contre Argyropyle la définition que Cicéron donne de l'Entéléchie, croyant par là concilier les sentimens de Platon et d'Aristote sur la nature de l'âme; comme s'il étoit absolument nécessaire de les concilier aux dépens de la vérité et de la saine critique.

Je passe aux Ecrivains qui ont traduit Entéléchie par *actus* ou *forma* (εἶδος), l'opposant à la puissance ou à la simple faculté; car je crois être

fondé

fondé à réunir ces deux explications, comme n'en faisant qu'une; tout ce qui sort et résulte d'un acte ne pouvant en résulter que sous une forme et une modification donnée. De ce caractère sont d'abord Plutarque et Hésychius qui mettent *ἐνέργειαν*; expression qui rend effectivement ce que nous appelons acte ou état de force; car il n'y a point de force, là où il n'y a qu'une possibilité d'action ou d'effets à produire. Aristote lui-même oppose *ἐνέργεια* ou *ἐνέργεια τῶν δεκτικῶν* à *δύναμις*, et il me semble que c'eût été une bonne raison pour Facius le traducteur du Traité de l'âme, et pour Bessarion le traducteur de la Métaphysique, de ne pas traduire toujours et partout *ἐντελέχεια* par le mot *actus*, quand ils ne jugent pas plus court et plus prudent de le laisser tel qu'il est, en le latinisant; ce qui rend leur traduction obscure et inintelligible. Dans ces passages, par exemple: *ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων, αὕτη ἐστὶν ἐνυπερέχουσά πως, ἢ δυνάμει, ἢ ἐντελεχείᾳ* (Métaph. liv. 5 ch. 4), *τὸ εἶναι σημαίνει τὸ ὄν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ'ἐντελεχείᾳ* (Métaph. liv. 5 ch. 7), *ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν, τὸ μὲν τὸ τί, ἢ ποιὸν, ἢ ποσὸν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν, καὶ ἐντελέχειαν, καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως, καὶ ἐντελεχείας* (Métaph liv. 9 ch. 1), et dans d'autres endroits de cette nature, où la liaison du discours indique assés qu'Aristote a jugé à propos de mettre *ἐντελέχεια* pour le mot propre *ἐνέργεια* et *ἔργον* qu'il emploie presque toujours, il faut sans doute traduire *ἐντελέχεια* par *actus*; mais de ce que *ἐντελέχεια* peut alors être substitué à *ἐνέργεια* et l'est effectivement, il ne s'ensuit pas qu'il le soit toujours, et qu'il puisse même l'être par tout; d'abord parce que l'acte est bien l'opposé de la simple puissance, mais n'est pas pour cela tout ce que l'on veut, et tout ce que l'on pourroit imaginer de différent de lui, sans cependant l'exclure; ensuite parce que dans les passages que j'ai cités, *ἐντελέχεια* mis pour *ἐνέργεια* ou *ἔργον*, et *δύναμις* ne sont que des notions, tandis que rien n'empêche qu'ailleurs *ἐντελέχεια* et *δυνάμει ὄν* ne soient des êtres réels dont l'un seroit le principe de l'autre; enfin parce que j'espère de faire voir dans la suite de ce mémoire, que ce que j'énonce ici comme une supposition certainement admissible, n'est point une simple supposition, et que le mot qui nous occupe, a dans Aristote une signification bien plus remarquable dont le mot *ἐνέργεια* traduit par *actus* ne donne pas la moindre idée. C'est aussi le sentiment du savant Duval dans sa belle édition d'Aristote en quatre volumes, folio, Paris 1654, et qui est enrichie d'un tableau analytique de la philosophie peripatéticienne; il dit sur le ch. 16 du 9ème livre de la Métaphysique d'Aristote; *dignum scitu est vocabula τῆς ἐνεργείας, καὶ τῆς*

*ἐντελεχείας actum significare, et ex communi Aristotelis usu aeque late patere. Si tamen vis eorum spectatur, ἐντελέχειαν potius sumi pro actu per modum habitus, et formâ insidente; ita ut ἐντελέχεια idem sit quod perfectio in habitu seu habitualis sive forma, vel substantialis, ut anima; vel accidentalis, ut candor, lumen, scientia, et qua quodammodo sine operatione possit esse; ἐνέργειαν vero solam operationem completam significare.* On sent que je ne puis pas adopter ce passage dans toutes ses parties. J'ai fait voir que ce n'est que dans son opposition à *δύναμις* que le mot *ἐντελέχεια* doit être traduit par *ἐνέργεια* ou *actus*; on ne peut donc pas dire, comme le fait Duval, que l'un et l'autre signifient indistinctement et toujours l'acte, et *ex communi Aristotelis usu aeque late patere.* Je dois montrer encore qu'il ne s'agit point ici de perfection ou d'achévement; et Duval fait entrer cette idée dans le sens qu'il donne au mot *ἐντελέχεια*; enfin je tiens en réserve pour la seconde partie de ce Mémoire une définition que je crois la véritable; je ne puis donc pas admettre celle de Duval toute tracée en termes scholastiques, c'est-à-dire obscurs et barbares; je ne cite donc ici ce savant et laborieux éditeur d'Aristote que pour m'appuyer de son autorité quand j'ai dit que *ἐντελέχεια* n'est rien moins que synonyme par-tout à *ἐνέργεια* ou à *actus*, comme presque tous les traducteurs de ce philosophe semblent l'avoir cru faussement, mais qu'il a dans la plupart des endroits où on le trouve, un sens bien plus relevé et plus caché, et c'est ce que Duval entend quand il parle de l'énergie et de la force propre de ce mot; *si vis ejus spectatur;* car il a tort de dire *eorum*, puisque tout le monde comprend ce que signifie et dans Aristote et dans tous les auteurs le mot *ἐνέργεια* et *actus;* mais c'est que ne comprenant pas l'autre, n'y voyant que *τέλος* (dans le sens de perfection ou consommation) et voulant traduire partout *actus*, ils ont très-gratuitement et au risque de rendre leur auteur inintelligible, forgé et imaginé deux sortes d'actes ou formes, l'un qu'ils appellent parfait, achevé, et c'est là suivant eux *ἐντελέχεια*, l'autre commencé et imparfait, et c'est pour lui qu'ils ont réservé *ἐνέργεια*. — Mais il n'y a pas un mot de tout cela dans Aristote, et on en sera convaincu, si le nouveau sentiment que je hasarderai et développerai ensuite, est fondé: aussi ces commentateurs ne sont-ils point d'accord entr'eux sur l'application qu'ils font de cette différence de sens qu'ils ont imaginée, aux deux mots en question, témoin Duval qui dans le passage allégué, dit tout le contraire de ce que je viens de dire; mais ne voyoit-il pas qu'en définissant *ἐνέργεια* par *solam operationem completam*, d'abord il s'écartoit dans sa définition de l'Entéléchie du premier sens que

présente le mot τέλος renfermé ici dans son composé; qu'ensuite il se contredit lui-même, puisque malgré l'idée de perfection et de plénitude qu'il veut faire entrer exclusivement dans sa définition du mot ἐνέργεια; il ne peut pas s'empêcher de transporter la même idée dans la définition de l'autre mot; ἐντελέχεια dit-il *est perfectio in habitu etc.* — et qu'enfin il choque la raison en insinuant qu'il peut y avoir ou un être, ou un acte quelconque, ou une manière d'être, ce qu'il appelle *actus per modum habitus*, sans une opération, *quodammodo*, dit-il, *sine operatione*; il n'y a point d'effet sans cause; il n'y a même point d'effet qu'on puisse dire imparfait et incomplet, en le considérant en lui-même et abstraction faite de tout le reste, comme il n'y a point non plus, avec les mêmes restrictions, de cause insuffisante ou incomplète par rapport à l'effet qu'elle a produit; sans cela l'effet ne seroit plus un effet, ni la cause une cause. J'appliquerai les mêmes réflexions au savant Guillaume Budé, et après lui à François Patrizi ou Patrizio, en latin Patricius, non l'évêque de Gaëtte dans la terre de Labour, mais le fameux professeur en philosophie à Ferrare, à Rome et à Padoue, natif de Cherso en Istrie, et l'ennemi déclaré des sentimens péripatéticiens qu'il vouloit bannir de toutes les écoles et de toutes les universités. Il a consigné sa haine mortelle pour Aristote et pour sa Philosophie dans un ouvrage en quatre volumes intitulé *Discussiones peripateticae*, Basle 1591, et dans l'épître dédicatoire de sa *Philosophie Universelle* adressée à Grégoire XIV. Il a donné de plus un petit ouvrage, *Aristoteles exotericus*, dans lequel il fait un parallèle entre Platon et Aristote, contenu dans quarante-trois propositions, toutes, comme on peut bien s'y attendre, à l'avantage de Platon, et au désavantage d'Aristote. Je ne toucherai de ces propositions que celles qui sont de mon sujet. L'article 27 porte: *Plato* (dixit) *Deus produxit animam humanam* (in Timaeo); *Aristoteles* (dixit) *est actus corporis; hoc est e materia educta* (lib. 2 de anima). Mes réflexions précédentes prouvent que ἐντελέχεια n'est pas nécessairement et partout dans Aristote un simple acte, mais n'a été mis que quelquefois pour ἐνέργεια, c'étoit un mot qu'il falloit plutôt paraphraser (si on le comprenoit) que traduire; mais le fougueux professeur perd tout-à-fait la tête, avec sa permision, quand, voulant donner le commentaire de ces paroles, *anima est actus corporis*, il ajoute, *hoc est e materia educta.* Pour qu'Aristote eût dit cela et que ce fût là son sentiment, il auroit dû s'exprimer à-peu-près ainsi; ἐντελέχειά ἐστιν ἐνέργεια ou ἔργον σώματος, τουτ' ἔστιν ἐξ ὕλης; or on n'a jamais rien lu de semblable dans Aristote; et quand je don-

nerai l'analyse raisonnée du chapitre où Patrice a puisé cette étrange idée, on verra qu'il n'a pas compris la définition de l'auteur, ni même le correctif si clair qu'il se hâte d'apporter à la première impression que sa définition fait sur ceux qui la lisent, et qui peut effectivement jeter dans l'erreur; ce correctif c'est la déclaration expresse d'Aristote, qu'il n'entend pas que ce soit le corps qui produise, forme ou façonne ce qu'il appelle ψυχὴ ou *ἐντελέχεια*, mais que c'est plutôt celle-ci qui doit expliquer la formation du corps; *οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχὴ οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δὲ ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη*, dit Aristote liv. 2 ch. 1 *de anima.* Remarquons encore que Patrice prend pour l'âme toute entière ce qui n'en est, en rétrogradant dans son existenee, qu'une très-petite partie, ou plutôt la première condition de son existence et le plus bas degré de la différence qu'il y a entr'elle et le corps; ψυχὴ *ἐντελέχεια πρώτη*, comme s'exprime Aristote, c'est-à-dire (si l'on vouloit remplir la phrase) ψυχὴ *ἐντελέχεια, ἐστὶ πρώτη* ψυχή, ou ψυχὴ (quatenus *ἐντελέχεια* dicenda) *πρώτη ἐστὶ* ψυχή; je ne pourrois en dire davantage ici sans anticiper sur ma seconde partie. Sans doute quand on lit dans le parallèle soi-disant de Patrice cette proposition, *Deus produxit animam,* qu'il met dans la bouche de Platon; et celle-ci qu'il donne à Aristote; *anima est actus corporis, hoc est, e materia educta,* la première est fort belle et fort édifiante, et la seconde fort mal-sonnante; mais qui ne sait que *Θεὸς* rendu simplement et sans autre explication par *Deus*, ne signifie rien de clair ni de précis dans les Philosophes grecs, et qu'il faut toujours l'entendre dans l'esprit du système que chacun d'eux a embrassé? Qui ne sait qu'Aristote a employé ce mot aussi souvent que Platon? Voyez les chap. 7, 9 et 10 du 14me livre de la Métaphysique, dont les épithètes données au *Θεὸς*, et réunies, forment la définition suivante; *ὁ Θεός ἐστιν οὐσία ἀΐδιος, καὶ ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως καὶ ὕλης, ἀμεγεθὴς, ἀμερὴς, ἀδιαιρετὸς, ἀπαθὴς, ἀναλλοίωτος, καθ' αὑτὴν νοητὴ, πρῶτον κινοῦσα, ἀκίνητος, ἀρχὴ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τῆς φύσεως, διαγωγῆς ἀρίστης, καὶ ἡδίστης.* Platon n'a rien dit de plus fort; et cependant il manque dans Aristote et dans Platon, à ce tableau qui du premier coup d'oeil saisit et semble transporter dans le Paganisme le plus reculé le Dieu des Chrétiens, le seul trait qui en fait la différence, je veux dire, la notion de l'être parfaitement simple et de l'intelligence pure; elle n'y est point quoiqu'elle semble y être; mais le prouver, en analysant chaque expression, ce seroit m'écarter de mon sujet. Je suis persuadé enfin que c'est

la couleur générale du style, des pensées, des images, si différente dans les écrits de ces deux hommes incomparables dans plus d'un sens, qui a trompé ceux qui ont si décidément placé l'un au-dessus de l'autre, et que le grand avantage de Platon, est dans sa manière éloquente, fleurie, sentimentale, toujours adaptée pour l'expression à ce que pensoit l'élite de sa nation et le petit nombre de sages qu'elle renfermoit; dans cette belle et grande imagination qui lui prêtoit ses ailes quand le raisonnement l'abandonnoit, et lui fournissoit ces brillantes hypothèses où, tout en l'admirant, on rougiroit d'être de son avis; conduite par les Grâces, c'est la Poésie de la Philosophie que sa main a tracée; tandis qu'Aristote, vaste comme l'univers qu'il dissèque, profond comme l'abyme, froid et sec comme la Métaphysique elle-même, laconique et bref, avare de répétitions et de tournures différentes, partout où il n'y auroit que de l'élégance à gagner, comme s'il étoit pressé d'achever sa tâche immense, marche partout, la définition à la main; et par là ne plaît point et fatigue; par là surtout, en mettant lui-même son lecteur en état de trouver le foible de son système, prête à toutes les hérésies auxquelles son heureux rival échappe par le plaisir qu'il donne à s'égarer avec lui, par le vague de l'expression, par le charme et la magie de l'ensemble. Avec ces réflexions présentes à l'esprit on ne se laisse pas prendre à des concetti et à des rapprochemens de systèmes aussi faux et aussi mal faits que ceux dont le passionné Patrice s'est sans doute applaudi. Voici comme il énonce la vingt-huitième proposition de sa diatribe antithétique; *Plato* (*dixit*) *anima humana, divina est quaedam forma* (*in Phaedro et alibi*) *Aristoteles — anima est forma corporis* (Phys. 2). Il n'y a pas plus de mal à dire cela, qu'à dire *divina est quaedam forma*, parce que les deux expressions sont également obscures et équivoques. *Forma* est une traduction littérale et par conséquent mauvaise, du grec εἶδος, et *forma corporis* est très-obscur, comme le sont dans toutes les langues, deux substantifs régis l'un par l'autre; on ne voit pas si c'est la forme qui produit le corps ou le corps qui produit la forme; tout comme en prononçant le fameux mot, *forme substancielle*, on devoit se demander à soi-même, si c'est une forme qui produit une substance, en tombant sur elle des nues, suivant les rêveries de la scholastique, bien ou mal comprise; ou si ce n'est pas plutôt une substance revêtue d'une certaine forme qui manifeste la substance, et la projette pour ainsi dire hors d'elle en la rendant visible; or il n'est pas douteux que ce ne soit ainsi qu'Aristote l'a entendu; puisqu'au livre 5 ch. 4 de sa Métaphysi-

que, définissant le mot φύσις, après avoir distingué dans chaque objet sensible le τὸ ὑπάρχον ou ce ἐξ οὗ πέφυκε et le τὸ εἶδος ou μορφὴ, il poursuit ainsi φύσει ἐστὶν τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, οἷον τὰ ζῶα, καὶ τὰ μόρια αὐτῶν. Ce n'est pas là dire que la forme produit le corps ou que le corps produit la forme, mais c'est dire que l'impression sensible que font sur nous les objets de la nature, est en même tems le produit de la matière qui entre dans leur composition, et de la forme qu'ils présentent; on ne peut effectivement les décrire que par ces deux caractères; et dans sa Métaph. liv. 7 ch. 3, il dit: μάλιστα δὲ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. Τοιοῦτον δὲ, τρόπον μέν τινα, ἡ ὕλη λέγεται· ἄλλον τρόπον, ἡ μορφή· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν· τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας· τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον· ὥσε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσαι διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. On ne peut pas, il me semble, énoncer plus clairement la simple coëxistence de la forme avec la matière, et leur concours simultané pour nous donner l'idée d'un corps ou d'un objet sensible quelconque; la fin surtout du passage, depuis λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην etc. est remarquable, et doit achever de nous convaincre que la forme n'est point une cause productrice; elle est, dit Aristote, la pensée et l'idée de l'artiste, elle a précédé la statue, et elle ne devient visible et pour ainsi dire corporelle, que par la statue. En supposant donc que l'on pût rendre par l'expression louche *forma corporis* l'idée qu'Aristote veut nous donner de l'âme, il ne s'ensuivroit pas qu'il fît l'âme matérielle, ou, pour parler avec Patrice, qu'il en fît un produit ou un résultat du corps; il suffiroit, pour définir ce qu'il entend dans cet endroit par ψυχὴ ou εἶδος, de la placer sur la même ligne avec le corps, en tant seulement qu'il donne avec le corps, aux sens et à la vue une impression totale; comme Aristote a placé dans toute production naturelle, la matière et la forme en coëxistence, et sans qu'il soit nécessaire que l'un produise l'autre ni médiatement, ni immédiatement, et comme il a dit que toute production physique (φύσις) toute substance (s'entend non *in abstracto* mais *in concreto*, τὸ ὑποκείμενον πρῶτον, τὸ καθ' ἄλλου λεγόμενον) est le résultat de la matière et de la forme, sans lesquelles ne produisant aucun effet, elle ne seroit point sensible pour nous. Après ces explications, qu'on traduise autant que l'on voudra les mots ψυχὴ et ἐντελέχεια par *forma corporis*, on n'entrera pas dans le sens d'Aristote, et au fond on ne le rendra pas plus matérialiste, que ne l'ont

été tous les philosophes Grecs et Platon lui-même, si pour n'être pas matérialiste, il faut avoir la notion de la spiritualité parfaite et en faire l'attribut de l'âme humaine.

Je quitte Patrice, et ses prétendus aphorismes anti-aristotéliciens auxquels j'aurai occasion de revenir plus bas, pour me tourner du côté de ceux qui n'ont pas, comme les autres, traduit le mot ἐντελέχεια par *mouvement continuel* ou par *acte ou forme* seulement, mais y ont cru voir la notion du *parfait* et de *l'achevé*. Les plus anciens partisans de cette explication sont Porphyre, Dexippe, Plutarque, Alexandre d'Aphrodisée, Simplicius, Themistius, qui l'ont traduit par τοῦ ἐντελοῦς συνοχὴν ou τὸ ἐντελὲς ἔχειν; sur quoi je remarque; d'abord, qu'en mettant ἐντελὲς ils ont déjà décidé que ἐν dans ἐντελέχεια n'est pas une préposition, ce qui cependant git en preuve, comme mon explication le fera voir; ensuite, qu'ils ont substitué συνοχὴ à ἔχεια, ce qu'ils ont fait gratuitement; enfin, qu'ils n'ont vu dans le mot que le verbe τελέω et n'y ont point cherché τέλος avec une de ses significations moins connue; et qu'ainsi la *perfectihabia* d'Hermolaüs Barbaro, outre qu'elle est furieusement barbare, n'est qu'une traduction littérale et baroque da la définition grecque de ces commentateurs dont je viens de faire sentir les défauts; aussi Leibnitz ne disoit-il qu'elle n'étoit pas tant à mépriser, que parce que, forcément, il la faisoit rentrer dans la distinction connue entre la puissance et l'acte, qui étant le complément de la puissance, est par cet endroit une sorte de perfection; il disoit encore qu'Aristote s'étoit représenté deux sortes d'actes; l'acte permanent, et l'acte successif; le premier est la forme substancielle, et le second la forme accidentelle. La forme substancielle est selon Leibnitz permanente, et l'accidentelle n'est que pour un tems et consiste dans l'activité. La définition d'Hermolaüs Barbaro ne lui déplait pas, parce qu'il croit y voir l'expression de quelque chose de permanent, et la notion non simplement d'une faculté, mais aussi de ce que nous appelons force, tendance, effort, qui doit toujours avoir son effet, quand rien ne s'y oppose; c'est ce qu'on trouve dans le Traité de Leibnitz intitulé *Theoria motus abstracti*, dans sa Théodicée, et dans ses *Miscellanea* pag. 118, 326, 352; où on voit qu'il a correspondu sur cette matière avec le père Bouvet et M. Pelisson. On reconnoît bien ici Leibnitz et toutes ses idées et le talent singulier qu'il avoit de donner un sens nouveau et vrai à des expressions anciennes; mais j'ose dire qu'on voudroit y voir davantage Aristote, qui certainement n'a pas

dit que l'acte est le complément de la puissance, expression de la moderne philosophie; qui n'a pas distingué entre acte permanent et acte successif; qui n'a pas connu les mots de forme substancielle et de forme accidentelle, que ses traducteurs et ses commentateurs lui ont donnés, ne sachant que faire de ceux d'*ἐνέργεια*, et d'*ἐντελέχεια*, et ne voyant pas que malgré toutes leurs distinctions, qui sont les leurs et point celles d'Aristote, il résulte de leur manière de traduire *ἐντελέχεια*, que tout acte, dans quelqu'ordre de choses dont il s'agisse, sera cet être qu'ils croyent avoir trouvé, et que par conséquent cet être devenant tout ce que l'on voudra, ne sera rien du tout; qu'ils l'appellent *acte permanent*, *forme substancielle*, ou comme il leur plaira. Ce que j'ai dit sur les mots *acte* et *forme*, en rapportant les sentimens de ceux qui en ont fait la base de leur système, me dispense de rien ajouter; Leibnitz, par une suite de son syncrétisme connu, n'a fait ici que fondre les interprétations de ces auteurs, avec celles où l'idée de parfait, d'absolu, d'achevé domine, et que je combats à présent; on se convaincra de cet amalgame, et on n'y verra rien que je n'aye déjà suffisamment examiné et discuté, si l'on prend la peine de comparer l'exposé que je viens de faire du sentiment de Leibnitz, avec celui de Duval que j'ai donné plus haut; tous deux voulant traduire également *ἐντελέχεια* et *ἐνέργεια* par *actus*, et sentant cependant qu'il est impossible de le faire partout, ont imaginé deux sortes d'actes, et à la faveur des termes scholastiques *forme*, *forme substancielle*, *forme accidentelle*, ils ont tâché d'élever un de ces prétendus actes (*ἐντελέχεια*) à la dignité de substance; et ce que Duval appelle, *actus per modum habitus*, *forma insidens*, *perfectio in habitu seu habitualis*, *habitualis formae*, *formae substantialis*, Leibnitz l'appelle *acte permanent;* il n'y a donc pas d'autres argumens à employer contre l'un que contre l'autre, et je crois les avoir tous employés. Je joins aux anciens et meilleurs commentateurs d'Aristote, au milieu desquels j'ai fait paroître Leibnitz à cause de la conformité de ses idées avec les leurs, le grammairien d'Alexandrie, Philoponus, qui croyoit qu'*ἐντελέχεια* venoit *παρὰ τὸ ἓν τέλειον συνέχειν*; mais l'orthographe seule du mot doit faire rejeter cette paraphrase, indépendamment du *τέλειον συνέχειν*, sur lequel je me fuis déjà expliqué; puisqu'on n'écrit et qu'on ne lit point *ἐντελέχεια* mais *ἐντελέχεια;* ce qui est trop différent et trop important pour être confondu. Le Jésuite Dandinus dans son commentaire sur les trois livres d'Aristote *de anima*, explique aussi *ἐντελέχεια* par *perfection* et *complément;* et Buccaferreus

reus en donne cette définition; intelligendum per Entelecheian, formam, propter tria; primo quia est causa unitatis ipsi composito, quia Socrates est singularis per suam formam; est causa etiam perfectionis quia animal est perfectum per suam formam; item est causa continentis quia tamdiu conservatur corpus, quamdiu conservatur forma ejus; et hoc dicitur Entelecheia (lectio 35, text. 2). Mais c'est ce qui lui plaît à dire, comme je le prouverois si je n'avois pas déjà examiné et rejetté tous les termes qu'il a transportés des définitions précédentes dans la sienne; d'ailleurs comme il n'apporte aucune preuve de son sentiment, les raisons que nous avons de ne pas l'admettre, subsistent en leur entier; tout au plus pourrions-nous remarquer encore qu'il définit l'Entéléchie par la forme (*εἶδος*) et ensuite la forme par l'Entéléchie: petit cercle qu'il a de commun avec bien d'autres, et que pour trouver dans le mot Entéléchie, *causam unitatis*, *causam perfectionis* et *causam continentis*, comme s'exprime Buccaferreus, il faut lire *ἔν* dans *ἐντελέχεια*, ce que nous avons déjà repris dans l'explication de Philoponus; donner à *τέλος* un sens qui n'est pas le seul ni même le principal dont il soit susceptible; et joindre à *ἔχω* une idée accessoire de retenir, ou de contenir, que le besoin seul du système amène ici. La définition de Suidas à l'article *ἐντελέχεια* n'est que celle de Buccaferreus mise en grec; et vû les siècles où ils ont vécu, il paroît bien que c'est le professeur de Bologne né au 15me siècle qui a copié le grammairien grec du 12me siècle. Voici donc ce que dit celui-ci: *ἐντελέχεια. ἡ τελειότης καὶ τὸ εἶδος τοῦ ὑποκειμένου. τουτέστι τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον ἐκ τῆς τοιᾶσδε συνθέσεως τῶν στοιχείων τῇ ὕλῃ — καὶ ἐντελέχειά ἐστι τὸ εἶδος καὶ ἡ τελειότης τοῦ σώματος*; et plus bas; *ἐντελέχειά ἐστι τὸ εἶδος παρὰ τὸ ἕν, καὶ τὸ τέλειον, καὶ τὸ συνέχον, καὶ γὰρ ἑνώσεώς ἐστι τῇ ὕλῃ τὸ εἶδος αἴτιον, καὶ τελειώσεως· ἐπεὶ καὶ τελειότης ἐστὶ τοῦ ὑποκειμένου, καὶ συνέχει αὐτό.* Ayant pesé toutes ces expressions dans la traduction littérale qu'en a faite Buccaferreus, je n'ai plus rien à dire sur ce sujet; excepté qu'il a mis *τέλος* et *ἔχω*, là où Suidas a mis *τέλειον* et *συνέχον*, dont ni l'un ni l'autre n'est dans *ἐντελέχεια*; qu'avec de pareilles licences on définira tout ce qu'on voudra; et qu'en accordant même que l'être ou la modification ainsi nommée (car quel interprète, de ceux que j'ai cités, a daigné nous dire lequel des deux c'est?) renferme ces trois caractères d'unité, de perfection, de cohérence des parties, en saurai-je mieux ce que c'est? puisque tout ce qui existe porte ces caractères. Ce que Suidas ajoute

pour appuyer son hypothèse, fait précisément contr'elle; ἀπὸ γὰρ, continue-t-il, τῆς οἰκείας ἐντελεχείας μάλιστα ἔκαστον, ὅ ἐστι, κατ' ἐκεῖνο λέγεται, ἐπεὶ καὶ ὁ ἀνδριὰς αὐτὸ τοῦτο ἀνδριὰς λέγεται, καὶ οὐ χαλκός; mais par cela même que l'Entéléchie de la manière dont il vient de la définir, signifie tout, doit se rencontrer partout, même dans une statue qui n'est qu'une production artificielle et factice, il est clair qu'elle ne désigne rien en particulier et dès lors aussi on ne voit pas ce qui a pu engager Aristote à forger ce mot mystérieux, à le définir lui-même laborieusement, et à consacrer, comme nous le verrons, un chapitre entier du second livre de son Traité de l'âme, à caractériser la chose que ce mot doit désigner. Comme Buccaferreus a copié Suidas, Suidas à son tour s'est approprié l'étymologie que Philoponus a donnée, et qui a été discutée plus haut; c'est la remarque de Ludolph Küster dans l'édition qu'il a donnée de Suidas avec la version latine d'Aemilius Portus, et des notes critiques; il dit dans ces notes; *Haec Suidas, ni fallor, sumsit ex Philopono in Aristotelem de anima.* Le même auteur a fourni à Suidas tout l'article ἀρχὴ de son Dictionnaire, dont je ne puis m'empêcher, vû sa liaison étroite avec les interprétations dont je fais l'histoire et la critique, de relever le vide, le *idem per idem* et l'éternel *obscurum per obscurius;* ἀρχὴ (ce sont les paroles de Suidas) ποιητικὴ, εἰδικὴ, τελικὴ. Quand on lui accorderoit la signification qu'il attache à ces trois mots dont les deux derniers ont été suffisamment examinés, il n'en seroit pas moins vrai qu'il n'indique que les trois sortes ou espèces de principes ou de commencemens des choses; or ce n'est pas là faire connoître le genre, ni donner l'idée générique de ce qu'il appelle ἀρχὴ, que l'on cherche cependant sous ce mot et sans laquelle on ne peut pas juger si les subdivisions qu'il fait, sont justes; c'est manquer tout à fait de netteté; car si ce qu'il appelle ἀρχὴ est εἰδικὸν et τελικὸν, il est par cela même ποιητικὸν, il est ποιητικὸν entant qu'il produit εἶδος et τελός, ce n'est donc pas un caractère qui puisse subsister isolé; enfin quand on sait que ἀρχὴ fait tout cela, on ne sait pas encore si c'est une substance et un vrai être dont il s'agit, ou quelqu'affection quelque modalité de l'être. Suidas poursuit: ὁ δὲ Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι ἡ ψυχὴ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων ἐστὶν ὡς ποιητικὴ, τελικὴ, εἰδικὴ· αὗται γὰρ εἰσὶν αἱ κυρίως ἀρχαί· voilà donc ἀρχὴ expliqué par ψυχὴ, et ψυχὴ expliqué par ἀρχὴ· ὡς εἰδικὴ δὲ, continue-t-il, ὅτι αὐτή ἐστιν εἰδοποιοῦσα τὸ ζῶον, καὶ ἁπλῶς τὰ ἔμψυχα — mais εἶδος est déjà dans εἰδοποιοῦσα, et εἰδοποιοῦσα est la même chose

que εἰδική: définissez donc premièrement εἶδος et ensuite servez-vous en dans ses composés — λέγεται γὰρ τὰ ἔμψυχα εἴδη αὐτὸ τοῦτο εἶναι κατὰ τὴν ψυχὴν. τὸ γὰρ κρεῖττον ἐν ἑκάστῳ τῶν φυσικῶν, εἶδός ἐστιν ἑκάστου, κρεῖττον δὲ ἐν τοῖς ἐμψύχοις, ἡ ψυχὴ — même cercle; car ἔμψυχον vient de ψυχὴ qui y est renfermé; et Aristote qui a employé toutes ces expressions comme synonymes, n'a pas voulu certainement qu'elles servissent d'explication l'une à l'autre de manière que l'on dît toujours la même chose en d'autres termes; mais dans l'usage qu'il fait de tous ces composés, il y a une expression, mère pour ainsi dire, et qui définie sans le secours des autres, sert à les entendre toutes; c'est au lecteur philosophe à la chercher, et on peut bien assurer qu'il la trouvera. Dans les tems plus modernes, Scaliger (Exercitat. sect. 3 et 307) a dérivé le mot ἐντελέχεια de ἐν parce que l'âme se trouve dans toutes les parties du corps; de τέλος parce qu'elle fait la perfection de la nature humaine, et d'ἔχειν parce qu'elle peut produire toutes les opérations et tous les mouvemens; mais mettre l'âme dans toutes les parties du corps, sans dire comment, et dans quel sens on le fait, c'est manquer entièrement de justesse et de précision philosophique; de ce que τέλος signifie *fin*, il ne s'ensuit pas qu'il puisse signifier *perfection*, parce que tout ce qui est parfait est sans doute achevé, mais que tout ce qui est achevé n'est pas parfait; témoin tant de choses insignifiantes, médiocres, mauvaises, et qui sont tout ce qu'elles doivent être; enfin on ne veut pas le rapport qu'il y a entre ἔχειν et *pouvoir produire toutes les opérations*, *et tous les mouvemens*, sans dire lesquels, et dans quel ordre d'objets. Le grand défaut de cette définition, est la négligence; autant valoit n'en point donner; *dormitabat Scaliger;* mais c'étoit le sommeil de Scaliger, et quand on a autant veillé que lui, on a le droit de sommeiller un peu. Walch dans une dissertation sur l'athéisme d'Aristote (sect. 3, ch. 3) après avoir marqué la différence connue entre *anima* et *mens* qu'il trouve avec raison dans Aristote, prétend que ἐντελέχεια veut dire une force productrice de laquelle dépendent les résultats des corps vivans; c'est approcher du but (au moins tel que je le conçois et que je vais l'expliquer tout à l'heure) c'est en approcher plus que tous les autres, mais ce n'est pas l'atteindre, faute de précision; car une force n'est pas nécessairement une substance, un être réel; et *les résultats des corps vivans* ne sont pas exactement synonymes de la production et de la formation du corps organique entier. Je n'ai pas pu me procurer une dissertation qui m'eût été

d'un grand sacours et qui est peut-être la seule qui ne roule que sur l'Entéléchie, elle est de Jean Pasche et a pour titre; *Entelecheia, vox et crux Metaphysicorum*, Wittenb. 1684. Si quelqu'un pouvoit encore la trouver, et me la faire lire, il auroit des droits à ma reconnoissance, dont je paye déjà un sincère tribut à mon très-honoré confrère Monsieur le Professeur et Bibliothécaire Buttmann, qui a eu la complaisance d'en écrire à Göttingen, mais sans succès.

Il est tems à présent que j'ai recueilli avec tout le soin qui m'a été possible les sentimens anciens et modernes qui ont été énoncés sur cette matière, et que je leur ai opposé mes doutes, d'en venir à une idée sur laquelle ce mot tant discuté m'a fait tomber, et dans laquelle je me suis confirmé depuis par une lecture attentive et réfléchie d'Aristote. Je l'exposerai d'abord simplement, et je tâcherai ensuite de la mettre dans tout le jour dont elle m'a paru susceptible.

On connoît le système intellectuel de Cudworth, et ses fameuses natures plastiques; natures immatérielles et agissantes par elles-mêmes, qui forment en petit, par la faculté qu'elles en ont reçue de Dieu, des machines, telles que le sont les corps des plantes et des animaux, sans en avoir cependant l'idée, ni savoir ce qu'elles font. On sent bien qu'il ne s'agit ici ni de combattre ni de soutenir cette hypothèse qui a rempli tout le dix-septième siècle d'ouvrages pour et contre; son moindre défaut est certainement de ne pouvoir faire ni assés de bien, ni assés de mal, pour avoir tant échauffé les esprits; et son plus grand mérite, d'avoir mis en action toute la critique, toute l'érudition et toute la philosophie qui existoit alors, dans des ouvrages qui ont duré et qui dureront plus long-tems qu'elle; je n'en parle donc que pour exprimer en un mot, ce qu'est à mes yeux l'Entéléchie d'Aristote, et pour dire que je la crois une véritable nature plastique dans le sens de Cudworth, le σπερματικος λόγος des Grecs; avec cette différence, d'abord que le savant Anglois ne les admettoit que pour les plantes et les animaux, au lieu que le philosophe grec s'en servit pour rendre raison de l'organisation humaine; ensuite que le premier les conçoit comme des natures immatérielles, et qu'Aristote ne s'est point expliqué là-dessus; mais d'ailleurs la ressemblance et frappante quand on rapproche de cette nature plastique de Cudworth et le mot ἐντελέχεια analysé grammaticalement, et le commentaire qu'Aristote lui-même en donne, et le besoin qu'en avoit son système pour être parfaitement lié. Parcourons rapidement ces

trois points, et si Cudworth n'a pas pris dans Aristote l'idée de sa nature plastique, sans le dire, il paroîtra très-surprenant qu'il ait pu l'emprunter de là sans s'en appercevoir. Examinons d'abord le mot *ἐντελέχεια*. Je prends *ἐν* simplement comme particule et préposition; je trouve dans *τελ* les premières lettres de *τέλος*, non seulement la fin d'une chose et ce qui l'achève (à quoi la plupart des Dictionnaires se bornent) mais encore, et surtout ici, l'objet, le but, le résultat réfléchi d'une action; je crois enfin que la terminaison *εχεια* indique non une simple modification, un accident, une manière d'être, mais une opération proprement dite, et un être qui s'en acquitte; d'où résulte cette phrase; *ἐν (ἑαυτῇ) τέλος-ἔχεια*, un principe ou une force qui porte en elle-même le but, l'effet pour lequel elle travaille, et par syncope *τελέχεια* comme on dit *ἐγχέσπαλος* pour *ἐγχούσπαλος*, et ceci pour *ἐγχεόσπαλος*. On pourra m'objecter que j'accommode l'étymologie que je donne à ce mot, à l'hypothèse que j'ai embrassée, et que j'ai énoncée plus haut; mais d'abord ce ne seroit que dans un dictionnaire philosophique, et même un dictionnaire fait exprès pour entendre Aristote, qu'on pourroit se flatter de trouver une définition sûre et authentique d'un mot qu'il a forgé, et dont personne ni avant ni après lui n'a fait usage; ce qui doit faire supposer qu'il avoit dans l'esprit, lorsqu'il le fit, une idée neuve, et qui lui étoit propre; or on sait que ce n'est pas là le caractère des dictionnaires grecs que nous avons. Ils ont la plupart *ἐντελέχεια*; mais tantôt ils l'expliquent par *ἐντελεχὴς* et *ἐντελεχῶς* qui visiblement ne peuvent pas expliquer un mot tout-à fois neuf, qui avec une analogie apparente ne réveillent pas la même idée que lui, lui sont postérieurs, et auxquels il a donné naissance; tantôt ils se sont contentés de citer la définition de Cicéron que nous avons examinée; tantôt enfin la manière vague et incertaine dont ils s'expriment, ne prouve que leur embarras et leur ignorance. L'Etymologicon magnum, après avoir dit; *ἐντελέχεια σημαίνει τὸ ἀεὶ ὄν, παρὰ τὸ ἐντελῶς ἔχειν* (comme si *ἐντελῶς* étoit la même chose qu'*ἐντελεχῶς*) dit plus bas, en changeant, sans en dire la raison le *τ* en *δ*; *ἐνδελεχέσατα, καὶ ἐνδελεχῶς, τὸ συνεχῶς· παρὰ τὸ ἐνδέχομαι, γίνεται ὅτομα ἐνδεχὴς, καὶ πλεοναζομένῳ τῆς λ̄ συλλαβῆς, ἐνδελεχὴς καὶ ἐνδελεχῶς, ἐπίῤῥημα*; ainsi tantôt il vient de *τέλος*, ou *τελέω*, et alors la syllabe *λ̄* n'est pas de trop, tantôt de *δέχομαι*, alors il faut regarder la syllabe *λ̄* comme superflue; c'est bien là dire et faire ce que l'on veut dans le champ si commode de l'etymologie; mais remar-

quons de plus, que si on trouve *ἐνδέχομαι* et surtout *ἐνδέχεται* impersonnel, on ne trouve pas du tout *ἐνδεχὴς*, ni *ἐνδέχεια* bien loin de les trouver dans le sens de continuus, et continuitas. Il faut donc absolument regarder *δέχομαι* comme inadmissible, et garder *ἔχεια* de *ἔχω*; on ne peut pas même dire, en renonçant à *δέχομαι*, que dans *ἐνδεχὴς* et *ἐνδέχεια*, le *δ* est de trop, comme l'Etymologicon veut que la syllabe *λε* dans *ἐνδελέχεια* soit de trop, et qu'*ἐνδεχὴς* et *ἐνδέχεια* soient mis pour *ἐνεχὴς* et *ἐνεχεία*; parce que ces deux mots n'existent pas; et quand on les trouveroit ils ne seroient pas synonymes de *συνεχὴς* et *συνέχεια*. En donnant donc une nouvelle étymologie à ce mot, je n'ai contredit aucune explication universellement adoptée, ou puisée dans des sources certaines, et de plus, je crois pouvoir la justifier dans toutes ses parties de la manière suivante. Que je sépare *ἐν* de *τελέχεια*, j'en ai certainement autant le droit que Philoponus et Suidas, dont le premier, de plus, s'est permis de changer *ἐν* en *ἕν*, ce que j'ai déjà relevé plus haut; qu'ensuite j'entende par *τέλος*, soit seul, soit dans sa combinaison avec *ἔχω* et *ἔχεια*, non seulement la fin d'une chose, et ce qui l'achève, à quoi la plupart des dictionnaires se bornent, mais encore l'objet, le but, l'intention, c'est à quoi les passages suivans de Henri Etienne (thes. Ling. gr.) m'autorisent: Aristoteli *τέλος τῶν πράξεων*, et *σκοπὸς* et *ὅρος* idem significant, ut annotat Budaeus; magis etiam *ἔχειν* pro appellere, seu applicare, ad latinum tenere accedit; nam *ἔχειν* nihil aliud est quam quod Latinis tenere littus (or *littus* est le but où l'on tend) *τῆς μὲν γνώμης ἀεὶ τῆς αὐτῆς ἔχομαι* in eâdem persto sententia (apud Thucyd. lib. 1.) *ἔχομαι* cum genit: itidem capesso, aggredior, ut, *ἔργου ἔχεσθαι, ἔχεσθαι τοῦ πολέμου, ἔχεσθαι τῶν ἐπειγόντων, ἔχεσθαι τῶν προκειμένων*. Mais écoutons Aristote lui-même que Henri Etienne a cité; il nous donne (Métaph. liv. 5 ch. 16) deux définitions différentes des mots *τέλος* et *τέλειον*; voici l'une; *τέλειον λέγεται ἓν μὲν οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν, μηδὲ ἕν μόνον, καὶ τὸ κατ' ἀρετὴν, παὶ τὸ τοῦ εὖ, μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρός τι γένος*; c'est là simplement l'extrémité d'une chose ou d'une opération, ce qui la termine, l'achève, la met dans un état où elle n'a plus besoin de rien pour être ce qu'elle est, de quelque manière qu'elle y soit parvenue, soit par l'action d'une cause intelligente qui a eu en vue cette existence complète, soit par l'action d'une cause aveugle qui ne s'est rien proposé en l'opérant; voici l'autre: *ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος σπουδαῖον ταῦτα λέγεται τέλεια; κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τέλος, τέλεια, ἐπειδὰν τὸ*

τέλος τῶν ἐσχάτων τι ἐξίν· ici cet état complet de la chose ou de l'opération a été le but de l'agent, et chaque mot de la définition le prouve. Ce que vous seriez tenté de regarder comme un simple résultat, le bout et l'extrémité de la chose (le τέλος dont il vient de parler) y a été en même tems comme but et fin proposée; οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος — une chose sous laquelle un but existe et est caché; κατὰ γὰρ τὸ τέλος ἔχειν, τέλεια· elle est parfaite entant qu'elle est faite pour un but; et τέλος ἔχειν est presque le mot que nous expliquons, ἐντελέχεια. Si cette phrase ne devoit signifier qu'avoir un bout et être achevé de manière ou d'autre, la première définition suffisoit, sans en donner une seconde, ce qu'indique ἔτι; ἐπειδὰν τὸ τέλος τῶν ἐσχάτων τι ἐξίν, elle est le but des derniers traits qui l'achèvent; car si τέλος étoit synonyme d'ἔσχατα, outre que la premiere définition reviendroit, il n'y auroit pas τέλος τῶν ἐσχάτων, il y auroit simplement ἔσχατα. Remarquons enfin ce σπουδαῖον, studiosum, diligens; il se fait donc ici un travail, une opération, une fabrication; c'est donc un être, une substance véritable, une nature qui agit et produit; elle travaille avec application, et avec une activité continuelle et sans relâche; *fervet opus*; ce qu'elle fait a un but réfléchi, un point de convergence unique, suppose par conséquent une pensée, une seule grande pensée (qui peut méconnoître à ce trait le corps organisé et vivant et sa définition propre?) Mais il n'est pas dit que ce soit elle qui pense et qui connoisse le but où elle tend; nous verrons même bientôt que ce but qu'elle tend à remplir et ce Tout qu'elle forme, elle ne le connoît pas; il existe, comme pensée, dans un autre et ailleurs que dans elle; elle ne fait qu'atteindre ce but à elle inconnu, et elle l'atteint en tirant d'elle-même et point du dehors les moyens par lesquels elle y arrive; c'est le résultat de son intérieur; ἐν, ἐντελέχεια; ce n'est donc pas, comme l'a dit Walch, en côtoyant plutôt l'idée qu'il ne l'a saisie, *une force qui se rapporte simplement aux corps vivans et à leurs résultats.* Que je trouve enfin une énergie particulière dans la terminaison εια du substantif ἕξεια qu'a faite Aristote, c'est à quoi pouvoit me conduire la réflexion que d'un côté cette terminaison est très-rare entre les substantifs du verbe ἔχω d'ailleurs en grand nombre; et que de l'autre dans le petit nombre de mots de cette forme qui existe, la notion d'une force qui agit et travaille, se fait par-tout sentir: ainsi on trouve ἡνιοχεία (Hérodote) aurigatio, it. agitatio, moderatio, gubernatio; προσέχεια attentio (Suidas), συνέχεια continuitas (Syncs. et Herod.) vel id quod continuum facit. Sil n'y avoit pas ici un être proprement dit et un véritable agent, et que

ἐντελέχεια ne fût qu'une épithète, il semble qu'Aristote eût dit ἐντελεχοῦσα, et n'eût pas mis ἐντελέχεια, tantôt pour ψυχὴ, tantôt avec ψυχὴ par apposition.

Nous venons de chercher l'objet dans l'étymologie et dans la forme grammaticale du mot; vérifions à présent l'étymologie par la notion de l'objet, tel qu'Aristote lui-même nous le décrit au premier chapitre du second livre *de animâ* dont je vais donner une courte analyse.

Le titre seul devoit empêcher de croire que l'Entéléchie qu'il va définir, fût l'âme toute entière, et telle que nous la concevons en prononçant ce mot dans notre langue; car il porte: τῆς ψυχῆς ὁρισμὸς πρῶτος· expression qui pour le dire en passant, confirme ce que j'ai dit, en donnant l'étymologie de ἐντελέχεια, qu'il ne s'agit pas ici d'une simple faculté, ni d'un acte, *actus*, ni d'une forme comme l'ont traduit inintelligiblement, à ce qu'il me paroît, tous les anciens traducteurs d'Aristote, mais d'une véritable cause, d'un principe actif, et d'un agent réel. Ce principe donc qu'Aristote appelle indifféremment ἐντελέχεια et ψυχὴ, parce que l'un et l'autre n'est que le plus bas degré et la première condition de la vie animale, il le rapproche d'abord des notions les plus générales, et indique dans quel rapport il se trouve avec ces notions; πειρώμενοι, dit-il, διορίσαι τί ἐςι ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς. Ce principe ou cet agent ramené à ce qu'il y a de plus général dans nos idées de l'être, appartient à la classe des substances; λέγομεν δὴ ἕν τι γένος τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν· mais comme toute substance présente trois choses: la matière qui est indifférente à tout ce qu'on veut en faire; la forme qui du pouvoir d'être tout, fait quelque chose de déterminé; et le Tout qui résulte de cette combinaison; c'est à la forme qu'appartient l'Entéléchie ou ce qui donnera naissance à un être donné; ταυτῆς (οὐσίας) δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὁ καθ'αὐτὸ μὲν οὐκ ἔςι τόδε τι· ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν λέγεται τόδε τι· καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων· ἔςι δὲ ἡ μὲν ὕλη δύναμις· τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια. Après avoir comparé l'agent qu'il veut désigner, avec la substance en général, et montré quelle partie il en constitue, Aristote descend à des déterminations toujours plus précises; et d'abord tout ce que nous remarquons d'intelligence dans la forme d'une substance (εἶδος, ou ἐντελέχεια τῆς οὐσίας) pouvant se trouver ou hors de la substance ou dans la substance, c'est-à-dire être ce qu'il appelle ἐπιςήμη et ὡς τὸ θεωρεῖν, il nous fait faire par cette distinction un nouveau pas vers l'espèce d'agent qu'il

qu'il veut nous faire connoître; *καὶ τοῦτο*, dit-il, *διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δὲ ὡς τὸ θεωρεῖν. ἐπιστήμη* est l'acte de la pensée qui est hors de l'agent, qui est dans un autre que lui; c'est le but qu'il n'a pas réellement, mais que nous lui attribuons, parce que l'opération ou la fonction dont il s'acquitte machinalement présente une apparence de but et d'intention *ὡς θεωρεῖν* au contraire est l'acte de la pensée qui est dans l'agent même et au moyen duquel il opère, non seulement ce qui en soi est raisonnable, et sagement calculé sur l'effet qui va se montrer; mais encore ce qu'il a prévu comme raisonnable, et qu'il s'est par conséquent proposé pour but réfléchi de son travail. Aristote voulant faire connoître ailleurs l'homme tout entier, et dans toutes les gradations de ce qu'il appelle *εἶδος οὐσίας*, et *ἐντελέχεια*, et distinguant pour cet effet entre *ψυχὴ θρεπτικὴ*, *ψυχὴ αἰσθητικὴ* et *ψυχὴ διανοητικὴ* ou *νοῦς*; on sent que pour ne pas s'écarter du sujet qu'il traite ici, il doit, pour le moment, quitter une partie de l'alternative qu'il a posée plus haut, je veux dire le *ὡς τὸ θεωρεῖν* qui seroit la *ψυχὴ διανοητικὴ* ou *νοῦς*, et s'en tenir à l'autre partie, je veux dire, à ce qu'il a appellé *ὡς ἐπιστήμη* et qu'on voit n'être autre chose que *ψυχὴ θρεπτικὴ* et *αἰσθητικὴ*. — C'est aussi dans ce point de vue qu'il se renferme. Mais comme cet agent qui opère *ὡς ἐπιστήμη* et point encore *ὡς θεωρεῖν* travaille dans un système où il y a des êtres corporels et immatériels, il nous avertit que c'est dans son action pour former un corps qu'il l'envisage; *οὐσίαι δὲ μάλιστα εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα·* mais quel corps? un corps physique ou naturel et point un corps artificiel ou fait de main d'homme, *καὶ τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί.* De ces corps physiques ou naturels, les uns sont vivans, les autres sont privés de vie, or les caractères de la vie sont la nutrition, l'augmentation de volume, et la corruption: *τῶν δὲ φυσικῶν, τὰ μὲν ἔχει ζωὴν, τὰ δὲ οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν*; et plus bas *οὐ γὰρ τοιούτου σώματος* (nempe *πεπερασμένου*) *τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχὴ, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιοῦδε ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὑτῷ.* C'est la raison du mode d'existence de ce corps naturel et vivant que l'auteur cherche, et qu'il avertit de ne point confondre avec le corps lui-même; parce que le corps n'est point ici au nombre des attributs ou des qualités qu'on oppose à la substance, au sujet, à la matière, mais constitue la substance ou la matière même; *ἐπεὶ δέ*, dit-il, *ἐστι σῶμα τοιόνδε, οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή· οὐ γὰρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα· μᾶλ-*

λον δὲ ὡς ὑποκείμενον, καὶ ὕλη. Il revient encore plus bas sur cette idée, il ne veut pas que l'on demande si le corps, et ce principe qui le fait ce qu'il est, sont une seule et même chose; non plus que si l'on cherchoit de l'identité dans la cire, et dans la figure donnée à la cire, ou dans la matière en général, et dans ce qui n'est qu'un accident et une modification de la matière. La raison qu'il donne de l'absurdité où de la futilité qu'il trouve dans cette question, c'est qu'envisager une chose comme simple ou multiple, c'est s'en tenir à l'accessoire, et saisir un point de vue entre mille autres également admissibles; au lieu que chercher pourquoi elle est ce qu'elle est, et ce qui fait qu'elle n'est point autre (τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὁ λόγος) c'est une recherche première et qui ne peut avoir qu'un sens: οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην, καὶ τὸ, οὗ ὕλη· τὸ γὰρ ἕν, καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν. Après avoir ainsi prévenu l'erreur qui, de ce que l'agent qu'il va définir finalement, est inséparable du corps qui lui doit sa forme, et l'espèce à laquelle il appartient, se hâteroit de conclure que ce corps et cet agent sont une même chose, et avoir déclaré que cette circonstance lui paroît peu importante et inutile ici; l'auteur en vient à la définition proprement dite du principe actif dont il traite et de ce qu'il appelle ἐντελέχεια ou ψυχὴ dans le sens le plus restreint; c'est, dit-il, une substance par l'action de laquelle le corps physique, naturel, vivant, qui n'est encore tel qu'en puissance, le devient réellement; ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσιαν εἶναι, ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· ἡ δὲ οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· ἡ δὲ οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος, ἐντελέχεια; et plus bas presque dans les mêmes termes (car donner la première raison de la vie animale, c'est se placer à l'instant indivisible où elle se manifeste toute entière quoiqu'elle ne fasse que sortir de la région des possibles;) ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει, et plus bas: ἐστὶ δὲ οὗ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥσε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς, τὸ δυνάμει τοιόνδε σῶμα· et comme un corps vivant est toujours un corps organisé, Aristote a pu encore, à quelques lignes plus bas, s'exprimer ainsi: εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. A l'occasion de l'épithète d'organique, il parle des plantes et il remarque que les racines et les feuilles sont pour elles de

vrais organes. Ce rapprochement dans cet endroit est très-instructif et très-remarquable, parce qu'il répand un grand jour sur la définition précédente, en distinguant l'être qu'il vient de définir, de ce que nous appellons un organe ou des organes. Cet être n'est point un corps organique ou organisé, ou un organe, puisqu'il n'est point destiné comme un organe à être le laboratoire du principe organisateur, le véhicule de sa force et de sa vertu, le siège où elle réside et déploie ses différens effets; ce qui supposeroit déjà ce principe organisateur existant; mais l'être qu'Aristote vient de décrire, est ce principe lui-même, ce principe premier et générateur avant lequel vous en chercheriez vainement un autre; ψυχὴ, dit-il, ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει. Sans cette distinction il se trouveroit qu'Aristote auroit parlé des organes sans dire un mot de la force qui les produit; ce qui ne ressembleroit guère à la manière de philosopher de ce puissant et lumineux génie. Après avoir montré par la justesse et la précision admirable des expressions dont il se sert: ψυχὴ, ἐντελέχεια πρώτη ζωὴν ἔχοντος δυνάμει, et par sa comparaison tirée du rapport de la semence au fruit, que cet agent n'est point un organe ou un corps organique, puisqu'avant qu'il agisse, le corps organique n'existe encore qu'en puissance; ζωὴν ἔχοντος δυνάμει· il achève de le faire connoître par la manière dont il travaille et dont il opère. Aristote ayant cru que toute forme donnée à une substance conduit le spectateur à supposer un raisonnement ou une pensée dans la cause de cette forme, parce que toute forme est contingente et veut une raison, a déjà distingué plus haut entre une action qui se fait ὡς ἐπιστήμη et une action qui se fait ὡς θεωρεῖν; il le devoit parce que ne prenant de l'âme que ce qu'elle a de primitif et de plus simple dans son action relativement aux corps organisés, et ne la considérant que comme ψυχὴ ἐντελέχεια πρώτη, il l'opposoit à la matière (ὕλη) et l'appelloit forme (εἶδος). Parvenu par la gradation des traits sous lesquels il nous présente cet etre, à la notion de l'organisation, la seule production qui ne puisse pas se concevoir sans la pensée et sans une pensée unique, quelque composé et compliqué que soit le corps organique; Aristote doit à présent reprendre sa distinction que nous avons éclaircie plus haut, ὡς ἐπιστήμη καὶ ὡς θεωρεῖν, et en faire l'application au premier principe des corps organisés; il déclare donc que c'est de la première de ces deux manières que le principe de l'organisation opère; φανερὸν οὖν, dit-il, ὅτι ὡς ἐπιστήμη. Cette idée que nous avons développée plus haut, il la rend

sensible par des exemples. Premier exemple: nous dormons et nous veillons; dans le sommeil l'âme agit et travaille, mais elle ignore les lois auxquelles elle obéit, et elle est incapable de se rendre compte à elle-même de ses opérations; dans l'état de veille au contraire elle sait ce qu'elle fait, et si elle observe des lois, si elle agit raisonnablement, elle sait qu'elle le fait. Il en est de même de l'espèce d'âme dont il s'agit ici; *ψυχὴ, ἐντελέχεια πρώτη σώματος ὀργάνικοῦ·* elle organise le corps, elle donne le premier branle au phénomène de l'organisation; elle l'achève en même tems qu'elle le commence; son action est une, parce que ce qui doit résulter de son action est un. Tout cela ressemble bien à une intelligence, puisqu'il y a but et moyens parfaitement combinés *οὐσία τὶ κατὰ λόγον*, comme l'auteur s'exprime plus bas; ce but et ce dessein de produire un être organisé; ce moyen si rapide et si infaillible de le produire, existent sans doute quelque part comme combinaison d'une intelligence, mais n'existent point sous ce rapport dans cette Entéléchie ou âme primitive; ils lui sont étrangers — *ὡς ἐπιστήμη*; c'est sans le savoir et sans le vouloir, qu'elle opère toutes ces merveilles, elles lui échappent en dormant — *δι' ὕπνου, ὡς ἐπιστήμη*; car, dit Aristote, *ὁ ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν ἀνάλογον.* Si par des développemens subséquens, elle parvenoit un jour à avoir l'idée distincte de ses opérations, dès lors elle ne travailleroit plus *ὡς ἐπιστήμη*; mais *ὡς θεωρεῖν*; elle seroit censée sortir de son sommeil, et se réveiller; *ἐγρήγορσις.* Ainsi ce sommeil où elle n'est qu'organisante (*ὡς ἐπιστήμη*) est son premier état; *προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη.* Voici le passage en entier; on jugera si je l'ai bien entendu ou non; *ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν· ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν· ὁ δὲ ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, ἡ ἐπιστήμη.* Second exemple; il est pris d'une hache. Ce qui en fait le corps, la matière, la substance, c'est le fer; mais tout fer n'est pas une hache; c'est un fer préparé et taillé d'une certaine manière; cette préparation et cette forme qu'il ne s'est point données lui-même, le constituent hache; c'est par ce caractère qu'il produit des effets qu'un être intelligent a pu seul imaginer, prévoir et vouloir, et dont lui n'a aucune connoissance; il opère donc *ὡς ἐπιστήμη, κατὰ λόγον*, et non *ὡς θεωρεῖν*; c'est donc encore le cas de la *ψυχὴ* en tant que *πρώτη ἐντελέχεια* ou *τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι, καθάπερ εἴ τινων ὀργάνων φυσικωτέρων σῶμα οἷον πέλεκυς· ἦν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι, ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο· χωρισθείσης γὰρ ταύτης*

οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως· νῦν δ' ἐστὶ πέλεκυς· οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή· ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὑτῷ. Troisième et dernier exemple; l'oeil considéré d'abord comme un morceau de chair brute et inanimée; ensuite comme une portion de matière organisée de manière qu'il en résulte la vue, ou le sens de la vue ὄψις. A ne considérer que le sens de la vue, qui ne croiroit que la cause qui le produit (ψυχὴ, ἐντελέχεια πρώτη) est intelligente, qu'il y a ici but et moyen, ou actes distincts de l'entendement, en un mot, action ὡς θεωρεῖν; cependant c'est suivant Aristote une action ὡς ἐπιστήμη, c'est-à-dire une action raisonnée en apparence, et à en juger par l'événement; mais au fond, aveugle, machinale, purement d'instinct, de la part du principe organisateur de l'oeil; et ce qu'il dit ici de l'oeil, il veut qu'on le dise et qu'on le pense du corps organisé tout entier, et de l'animal pris dans sa totalité; voici ses paroles: θεωρεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν δεῖ τὸ λεχθέν· εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν αὐτῷ ἦν ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ λόγον, ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως· ἧς ἀπολιπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ γεγραμμένος. δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλον τοῦ ζῶντος· ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, ἡ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικὸν ᾗ τοιοῦτο· ὡς δὲ ἡ ὄψις, καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχὴ· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὥσπερ ὁ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ὄψις κἀκεῖ ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ σῶμα, τὸ ζῶον. Aristote reprenant ensuite ses trois exemples, mais sans s'astreindre à les reprendre dans le même ordre où il les avoit proposés d'abord, se résume sur l'idée qu'il a donnée de ce qu'il appelle ψυχὴ ou ἐντελέχεια πρώτη σώματος etc. par ces mots: ὡς μὲν οὖν ἡ τμῆσις καὶ ἡ ὅρασις, οὕτω καὶ ἡ ἐγρήγορσις, ἐντελέχεια. Je crois qu'il est du devoir de tout interprète qui ne veut pas absolument soutenir un système, mais qui cherche de bonne foi la vérité, d'avouer ce qui l'embarrasse, et contrarie en apparence son opinion; j'avoue donc que ce mot ἐγρήγορσις me choque dans cet endroit, et du premier coup d'oeil, renverse l'explication que j'ai donnée plus haut des mots ὡς ἐπιστήμη καὶ ὡς θεωρεῖν, et l'application que j'en ai faite aux mots ὕπνος et ἐγρήγορσις dans l'exemple pris de l'état de sommeil et de l'état de veille. S'il m'étoit permis de hasarder une conjecture, je dirois qu'il faut dans l'endroit dont il s'agit, ὕπνος au lieu d'ἐγρήγορσις et celui qui me montreroit un exemplaire d'Aristote où il y auroit ici, au lieu d'ἐγρήγορσις, ὕπνος, me feroit grand plaisir. En attendant que l'erreur

se découvre, je maintiens par les réflexions suivantes la paraphrase que je viens de donner de ce chapitre et qu'une seule expression ne peut pas renverser. D'abord, Aristote ayant opposé ὀφθαλμὸς à ὄψις ou ὅρασις, et πέλεκυς à τμῆσις, auroit dû naturellement opposer dans sa récapitulation ὕπνος à ἐγρήγορσις, parce que son but a été de montrer la différence qu'il faut faire entre la matière ὕλη et la forme εἶδος, c'est-à-dire entre le sujet sur lequel l'agent dont il parle, opère, et l'opération que l'agent produit sur lui, ou ce que l'agent sait en faire. Il est vrai que l'oeil pris matériellement, par rapport au sens de la vue; et que la hache prise de même et distinguée de la faculté de fendre, qui pour elle est une sorte d'organisation, donnent plutôt l'idée d'un corps brut (ὕλη) que le mot ὕπνος qui suivant moi devroit leur correspondre; mais d'un côté dès que l'exemple devoit être pris d'un état donné du corps et de l'âme dont l'opposé étoit ἐγρήγορσις, il falloit bien que cet état fut appellé ὕπνος; et de l'autre si ὀφθαλμὸς et πέλεκυς sont de véritables corps, il faut avouer que l'état de l'âme où elle est tellement dépendente du corps, et esclave du corps, qu'elle suit machinalement les impulsions irrégulières qu'il lui donne, et qu'elle ne paroît jamais plus matérielle, pour ainsi dire qu'alors, n'est pas tant mal placé à la suite d'ὀφθαλμὸς et de πέλεκυς; ensuite, si on laisse ici ἐγρήγορσις comme équivalent à ὕπνος (ce qu'il n'est certainement pas pour quiconque sait le grèc) ἐγρήγορσις restera seul et sans notion corrélative, tandis que les deux autres ὄψις ou ὅρασις et τμῆσις en ont dans ὀφθαλμὸς et πέλεκυς; enfin l'explication que j'ai donnée de la phrase ὡς ἐπιστήμη καὶ ὡς θεωρεῖν s'ajustant parfaitement bien aux trois exemples tirés de l'oeil et de l'action de voir, moyennant l'oeil; de la hache, et de l'action de scier; de l'âme plongée dans le sommeil, et de l'état de veille; je ne vois pas que ce soit une raison d'y renoncer, que ce mot ἐγρήγορσις est mis très-probablement pour ὕπνος; au moins quant à moi je déclare qu'il ne se présente à mon esprit aucun autre sens à donner à la distinction qu'Aristote fait entre ὡς ἐπιστήμη καὶ ὡς θεωρεῖν, sur laquelle roule cependant tout son système et toute la difficulté d'entendre ce chapitre. Sans doute que les mots ὕπνος et ἐγρήγορσις se ressemblent si peu du côté des lettres qui y entrent et de la prononciation, qu'il paroît difficile de concevoir comment l'un a pu être mis pour l'autre; cependant la faute d'inadvertance a pu venir de la consonnance des mots précédens; car ἡ τμῆσις et ἡ ὅρασις ou ἡ ὄψις, appellent après eux ἐγρήγορσις et pour l'oeil et pour l'oreille, bien plus naturellement que ὁ ὕπνος.

Aristote ayant suffisamment rassemblé les caractères auxquels il veut qu'on reconnoisse l'agent qu'il appelle ψυχὴ πρώτη ou ἐντελέχεια πρώτη σώματος etc. auroit pu terminer ici son chapitre; cependant il a jugé à propos d'y ajouter quelques réflexions qui montrent l'étendue de son esprit et en même tems sa grande sagesse. Il s'agissoit de savoir si cet agent peut être séparé du corps, et par conséquent exister un jour sans le corps, ou non. Avant que de résoudre cette question, Aristote en fait une autre, et il demande si cet agent ou ce premier principe de l'organisation est divisible ou non; μερισὴ ἢ ἀμέριστος. Aristote ne décide rien; mais il va raisonner sur la supposition que cet agent soit divisible et par conséquent composé; εἰ μερισή: dans ce cas, il faut demander s'il peut se séparer ou tout entier, ou seulement par rapport à quelques-unes de ses parties, du corps qu'il a organisé; χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, ou μέρη αὐτῶ ou ἔνια μέρη. Si l'organisation du corps absorbe le principe tout entier, en exigeant le concours de toutes ses forces et de toutes les parties qui le composent, il n'est pas douteux que ce principe ne soit inséparable du corps; puisqu'au moment où ce principe se détacheroit du corps, il n'y auroit plus de corps; ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος οὐκ ἄδηλον. Si au contraire l'organisation ne s'opère et ne s'effectue que par quelques parties du principe organisateur; ce qu'Aristote exprime, en disant: ἐνίων ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστιν αὐτῶν, dans ce cas rien n'empêche que ces parties restantes et pour ainsi dire surabondantes et qui n'organisent plus rien, ne puissent survivre au corps et subsister séparées du corps, parce qu'elles lui sont inutiles; οὐ μὲν, dit Aristote, ἀλλ' ἔνιά γε οὐδὲν κωλύει c'est-à-dire οὐδὲν κωλύει ἀλλὰ ἔνια (μέρη τῆς ψυχῆς πρώτης, ou ἐντελεχείας πρώτης) εἶναι χωριστὰ τοῦ σώματος: et il en dit la raison: διὰ τὸ μηδενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. Voici le passage entier: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μερισὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστιν αὐτῶν; οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐδὲν κωλύει, διὰ τὸ μηδενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. Cette idée, qu'il n'est pas nécessaire de borner toute l'existence et tout le ministère du principe dont il traite, à la seule fonction de former un corps organique, mais qu'on peut très-bien supposer ce principe, capable de plus, et enrichi de propriétés superflues; quant à ce premier ordre d'idées, cette idée, dis-je conduit Aristote à une autre aussi juste et aussi ingénieuse, qu'elle est féconde en conséquences relatives aux existences que la mort ne termine point; il se représente le

corps organisé comme un bateau ou un navire, et le principe qui le fait ou l'organise (ψυχὴ πρώτη ou ἐντελέχεια πρώτη σώματος etc.) comme le nautonnier, le batelier et le pilote. Pendant tout le voyage le pilote est nécessaire au navire, et s'identifie avec lui; mais le voyage fini, le pilote en quittant le navire prouve qu'il en a toujours été amovible, et que dans le tems même où il faisoit corps avec lui, et sembloit n'être que ce qu'il falloit être pour faire marcher le navire, il étoit beaucoup plus, et recéloit dans son sein une foule de capacités et de forces étrangères à cette manoeuvre, et qui par conséquent rendent sa séparation du navire très-possible; οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ, ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου. Il semble que la parfaite conformité de l'exemple que donne ici Aristote, avec ce qu'il a dit de la surabondance possible et probable des parties de son principe organisateur, devoit lui ôter toute espèce de doute, et l'autorisoit à parler très-affirmativement; cependant il laisse la chose en suspens; ἔτι δὲ ἄδηλον, dit-il, εἰ οὕτως ἐντελέχεια etc. Il est donc clair que ses doutes portent moins sur la justesse de sa comparaison qu'il devoit sentir, que sur sa richesse dont on pouvoit abuser, et sur la trop grande étendue que ce génie aussi sage que hardi craignoit qu'on ne lui donnât, contre son intention. Toutes les grandes questions sur l'existence à venir de l'homme, et qui ont occupé la philosophie moderne, étoient extrêmement présentes à l'esprit d'Aristote quand il trouve l'emblême aussi naturel que significatif et profond du pilote et du navire; mais ne voulant point s'engager dans une foule de problêmes il ne juge pas à propos de s'y appesantir, et c'est le sens de ces paroles: ἔτι δὲ ἄδηλον; ce ne sera pas sans fruit que nous essayerons de faire ce qu'il n'a point fait, sans cependant lui attribuer aucune des opinions qu'il s'est contenté de signaler légèrement; le pilote se sépare effectivement de son navire, nous le voyons en sortir; il n'est pas simplement χωριστὸς, il est χωριζόμενος ou χωρισθείς· et Aristote se souvient qu'il n'a affirmé autre chose de son agent (ψυχὴ πρώτη), sinon qu'il est χωριστὸν τοῦ σώματος, à certains égards, et par rapport à certaines parties intégrantes; il voit surtout que nous n'avons pas la même espèce de certitude sur le second de ces phénomenes que sur le premier. Le pilote en quittant un navire, entre dans un autre, et se charge d'en conduire plusieurs à leur destination; et Aristote ne s'engage pas à prouver que ce résidu de parties et de forces dans la substance qui a formé le premier corps, sert à organiser d'autres corps dans une progression finie ou infinie ce qui ressembleroit à l'emboitement des germes, pour parler

avec

avec les modernes. Le pilote, sans changer de navire, en conduit quelquefois un seul dans les diverses parties du monde soit pour y transporter et y faire valoir les cargaisons dont il est chargé, soit pour en remporter d'autres assorties aux divers climats qu'il parcourt; par là il étend et ennoblit la destination de son navire; par là lui-même s'éclaire et s'enrichit de nouvelles connoissances; et Aristote ne veut pas décider qu'il en sera de même de la substance dont il parle, quand avec une partie d'elle-même elle aura formé le corps organisé; il s'abstient encore d'affirmer que cette organisation est perfectible à l'infini, et qu'elle produira ou accompagnera dans ce qu'il appelle ψυχὴ πρώτη ou ἐντελέχεια πρώτη σώματος etc. des développemens proportionnels ou indéfinis; au moins est-ce un point qu'il n'examine point dans cet endroit, mais sur lequel il s'exprime ailleurs de manière à ne laisser aucun doute sur ses véritables sentimens. Le pilote enfin, quand il n'est plus pilote et qu'il n'est plus à considérer que comme homme et citoyen, peut se livrer et se livre effectivement à une foule de travaux, de soins et de spéculations qui n'ont rien de commun avec la fonction mécanique qu'il a exercée et qu'il a suspendue; or Aristote n'entend pas de tracer le champ de représentations et des opérations intellectuelles qui pourront remplir toute la durée du premier principe de toute organisation, à compter du moment où il a commencé et achevé en même tems son corps organisé. La comparaison d'Aristote si juste, quand on ne la pousse pas au-delà de ce qu'elle devoit marquer dans l'endroit où elle se trouve, pouvant donc porter l'esprit sur tant d'objets analogues, mais étrangers au but de l'auteur, il avoit bien raison de ne la donner qu'avec une sorte de retenue et de crainte; ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχή, ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου. Il n'est pas douteux, qu'il n'eût dit plutôt νῦν δὲ δῆλον ὅτι οὕτως ἐντελέχεια — ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου; s'il n'eût pas eu dans l'esprit tous les états suivans de cette âme organisante, états éventuels, possibles, probables qu'il insinue très-ingénieusement par sa comparaison, et s'il n'eût pas voulu s'en tenir pour le moment au tout premier état de cette âme où elle est aussi inséparable du corps organique qu'elle doit former que le batelier l'est de son bateau, ou (pour parler plus dans l'esprit que dans les propres termes d'Aristote) que l'araignée l'est de sa toile dans le temps qu'elle la fait, et que le ver-à-soie l'est du cocon pendant qu'il le file.

Après cette digression, Aristote revient à son objet principal, à ce

qu'il appelle τῆς ψυχῆς ὁρισμὸς πρῶτος, et il conclut par ces paroles; τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω, καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς· où par τύπος il entend la signification fondamentale, et mère de toutes les autres, du mot ψυχὴ ou ἐντελέχεια.

Le chapitre dont je viens de donner l'analyse raisonnée, est le chapitre essentiel dans cette matière, et renferme toute la doctrine d'Aristote sur l'agent primitif qu'il désigne par le mot difficile qui m'occupe. Je trouve cependant encore dans le ch. 4. du même livre second (de anima) quelques endroits qui se rapportent au même sujet, et qui, ou sont inintelligibles, au moins pour moi, ou doivent s'expliquer par le chap. 1. tel que j'ai cru devoir l'entendre. La faculté végétative dont Aristote traite dans ce chap. 4. devoit le ramener à la définition générale qu'il a donnée de ce qu'il appelle ψυχὴ πρώτη ou ἐντελέχεια πρώτη σώματος ὀργανικοῦ, puisque les plantes et les végétaux étant des corps organiques, ne lui présentoient qu'une application particulière de sa définition. La première chose dont il doit parler, c'est la génération des corps organiques; car ils doivent naître avant que de se nourrir et de prendre leur accroissement. La ψυχὴ πρώτη sera donc d'abord γενέσεως ποιητικὴ, γεννητικὴ, ἧς ἔσιν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρήσασθαι: et ailleurs: ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτό· εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἷον αὐτό.

D'après les préjugés de son tems, Aristote distingue les générations imparfaites ou fortuites, πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτόματον ἔχει, que nous rejetons, des générations parfaites ou organiques, ὅσα τέλεια — φυσικώτατον τῶν ἐν τοῖς ζῶσιν ἔργων, c'est-à-dire de celles où un principe d'existence animée ou de vie, exactement un, en formant d'un seul jet un corps, en tient toutes les parties fortement unies, et les empêche de se dissoudre par la force des affinités chimiques. C'est ce qu'il exprime parfaitement bien, en réfutant Empédocle qui avoit fait de la terre et du feu, le principe de l'accroissement des plantes. Il insiste sur la contrariété des deux élémens, sur leur direction tout-à-fait opposée et sur la nécessité de mettre quelque-part dans tout corps organique un centre d'unité vers lequel toutes les parties convergent et duquel elles partent toutes, pour y revenir sans cesse; πρὸς δὲ τούτοις τί τὸ συνέχον εἰς τἀναντία φερόμενα, τὸ πῦρ καὶ τὴν γῆν; διασπασθήσεται γὰρ, εἰ μή τι ἔσαι τὸ κωλῦσον· εἰ δ' ἔσι, τοῦτ' ἔσιν ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐξάνεσθαι καὶ τρέφεσθαι. et ailleurs

parlant de ceux qui placent dans le feu le principe de la végétation, sans ôter au feu son influence, comme il n'a pas rejeté non plus entièrement la terre et l'eau, il fait la distinction de cause seconde, subalterne, concomitante, et de cause première et principale; *τὸ δὲ πῦρ συναίτιόν πως μέν, οὐ μὴν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή.* et la raison qu'il en donne, revient à ce qu'il a dit au sujet du système d'Empédocle; c'est qu'il faut unité de principe et de direction dans la force organique, parce que c'est elle qui en détermine ou circonscrit les effets: *ἡ μὲν γὰρ τοῦ πυρὸς αὔξησις εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν ᾖ τὸ καυσόν· τῶν δὲ φύσει συνεστώτων πέρας ἐστὶ καὶ λόγος μεγέθους καὶ αὐξήσεως· ταῦτα δὲ ψυχῆς, ἀλλ' οὐ πυρὸς, καὶ λόγου μᾶλλον ἢ ὕλης.* Ce principe, poursuit-il, travaille d'après un but et un plan; *τέλος, κἀκείνου ἕνεκα, τὸ δὲ οὗ ἕνεκα·* ce but est dans la nature (*φύσις*) qu'Aristote distingue, tant du sciel (*οὐρανὸς*) que des corps non organisés et des élémens qu'il appelle *ἁπλᾶ σώματα.* La nature suit constamment ce but: *πάντα γὰρ ἐκείνου (τελοῦς) ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει, ὅσα κατὰ φύσιν πράττει*: tous les corps organiques, tous les corps doués de la propriété de naître d'un seul jet ou sans juxtaposition successive, de travailler et de s'assimiler, par le concours de leurs organes, les substances qui les nourrissent et les conduisent à un degré donné d'accroissement et de volume, de s'engendrer enfin et de se reproduire eux-mêmes, ces corps qui à cause de ces propriétés s'appellent *σώματα φυσικὰ, ἔμψυχα, ζῶντα,* sont entre les mains de la nature des machines et des instrumens dont elle se sert pour atteindre son but et son objet. Ce but, *τὸ οὗ ἕνεκα*, Aristote le subdivise en deux; *τὸ δὲ οὗ ἕνεκα δισσόν· τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ.* Il y revient plus bas encore; *διττῶς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· τό, τε οὗ καὶ τὸ ᾧ.* Rien n'est plus obscur, si la clef ne s'en trouve pas dans l'hypothèse que j'ai faite sur le sens du chap. 1. de ce même livre; faute de mieux, je bâtirai sur elle. Le *τὸ μὲν οὗ* c'est le but prochain; le *τὸ δὲ ᾧ* c'est le but éloigné; l'un ne suppose point d'intelligence dans le principe organisateur, et n'est qu'un effet machinal, aveugle et d'instinct de sa manière d'être nécessaire, c'est évidemment le *ὡς ἐπιστήμη* dont il a tant été parlé dans le chapitre auquel je renvoie; l'autre, qui ne peut être atteint que par l'intelligence ou la pensée répandue dans la nature entière; *ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τέλος*: ce qu'il appelle au ch. 1. *ὡς θεωρεῖν.* Il me semble que ce rapprochement, si on l'adopte, jette un grand jour sur ces expressions *τὸ οὗ* et *τὸ ᾧ*: mais

comme il y a ici deux agens subordonnés l'un à l'autre; l'un qui travaille en petit, qui fait sa besogne individuelle sans savoir ce qu'il fait, l'autre qui travaille en grand et par la force d'une grande pensée; l'un qui est le principe organisateur de chaque corps, l'autre qui n'est pas moins que la nature entière; Aristote va nous faire connoître aussi deux résultats d'action bien différens: d'un côté, ce seront de simples individus qui ne font que naître et mourir; de l'autre, des espèces et des genres qui sont impérissables et immortels. Laissons-le à présent parler lui-même: *ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται. ὅμως δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διῃρημένους τρόπους τρεῖς, αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτῆ, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων, ἡ ψυχὴ αἰτία. ὅτι μὲν οὖν οὐσία, δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία. τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν· αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή. ἔτι δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος, ἡ ἐντελέχεια· φάνερον δὲ ὡς καὶ οὗ ἕνεκα αἰτία ἡ ψυχή. — πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καθάπερ τὰ τῶν ζώων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα — ἀλλὰ μὲν καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κατὰ τόπον κίνησις, ἡ ψυχή. οὐ πᾶσι δ' ὑπάρχει τοῖς ζῶσιν ἡ δύναμις αὕτη.* Voilà donc les différentes fonctions du principe organisateur (*ἡ πρώτη ψυχὴ, ἐντελέχεια πρώτη, τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχὴ, ἔτι δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος*). Il donne le mouvement aux individus, quoique tous n'ayant pas la faculté locomotive (*ἡ κατὰ τόπον κίνησις — οὐ πᾶσι δ'ὑπάρχει τοῖς ζῶσιν ἡ δύναμις αὕτη*); il leur donne les organes par lesquels ce mouvement s'exécute et qui n'existent que pour attester et dans les animaux et dans les plantes sa présence et son action (*φανερὸν δὲ ὡς καὶ οὗ ἕνεκα αἰτία ἡ ψυχὴ, πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καθάπερ τὰ τῶν ζώων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα*); il leur donne enfin, et dans les deux propriétés précédentes, leur essence propre (*ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτον ἡ ψυχὴ αἰτία· ὅτι μὲν οὖν οὐσία, δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία· τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν· αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή*). Tous ces effets qui, s'ils partoient d'une intelligence, devroient s'appeller des buts ou des fins, ne sont par rapport au premier principe de toute organisation que de simples effets qui se bornent à produire chaque individu: il agit donc *οὗ ἕνεκα*, ou (pour rappeler le 1er chap.) *ὡς ἐπιστήμη, καὶ οὐχ ὡς θεωρεῖν.* Mais quand cette fonction est finie, elle fait place à une autre qui n'est plus la sienne, et qui a pour objet la totalité des êtres

organisés, leurs genres et leurs espèces entières; φυσικώτατον γὰρ, dit Aristote, τῶν ἐν τοῖς ζῶσιν ἔργων — τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν. Ce qui résulte de là, c'est la durée, la perpétuité, l'éternité et, pour parler avec mon auteur, la divinité des espèces; car c'est à elle que tendent tous les êtres vivans; ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν, ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα κατὰ φύσιν πράττει: et comme ce caractère d'étermité et de divinité ne peut convenir à aucun individu, parce qu'il est essentiellement corruptible: ce caractère est répandu sur toute l'espece, et ne se communique à chaque individu que dans une certaine mesure, c'est-à-dire entant qu'il est l'instrument d'une reproduction éternelle de lui-même, et qu'il existe toujours, non pas numériquement, mais spécifiquement: ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν τὸ αὐτό, καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ μετεχεῖν δύναται ἕκαστον, ταύτῃ κοινωνεῖ, τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἧττον· καὶ διαμένει οὐκ αὐτό, ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δὲ ἕν. Ce plan de conservation et d'immortalité pour les espèces étant véritablement un plan, ou un grand effet prévu et préordonné, un but dans le sens propre du mot, laisse bien loin derrière lui la formation machinale d'un seul corps organique. Aussi ce plan est-il celui de la nature (φύσις); il est ce qu'Aristote a appelé le τὸ ᾧ par opposition au τὸ οὗ que nous avons vu plus haut comme l'aveugle tendence du principe organisateur à former un seul individu; il est enfin le ὡς θεωρεῖν, opération intellectuelle et opposée à ce qu'il appelle ὡς ἐπιστήμη. On voit donc que de ces quatre expresions, deux se correspondent et signifient la même chose, ὡς ἐπιστήμη, et τὸ οὗ d'un côté; τὸ ὡς θεωρεῖν, et τὸ ᾧ de l'autre; avec cette seule différence que dans le chap. 1. ὡς θεωρεῖν est pris dans le sens le plus général et en tant qu'il exclut ὡς ἐπιστήμη; au lieu que dans cet endroit-ci ὡς θεωρεῖν est un attribut de la nature toute entière (φύσις). C'est apparemment pour marquer cette différence qu'Aristote, en parlant de la direction de la force organique pour produire un seul individu, a mieux aimé dire τὸ οὗ, que ὡς ἐπιστήμη; et en parlant du soin que la nature prend de conserver et de perpetuer les genres et les espèces des corps organisés, a préféré l'expression τὸ ᾧ à celle de ὡς θεωρεῖν. Dans sa concision et sa brièveté quelquefois désolantes il ne fait point sentir cette substitution; mais si l'on peut, sans l'admettre, se tirer de ce mystérieux τὸ οὗ, et τὸ ᾧ, j'abandonnerai volontiers mon explication pour telle autre qui paroîtra plus certaine.

Je crois qu'il n'est guères possible après cette analyse du 1er chap. du second livre *de anima* et d'une partie du ch. 4. du même livre, de ne pas poser en principe

1. Que ceux qui ont traduit ἐντελέχεια par *actus, forma, species, perfectio*, ont très-mal traduit.
2. Que de quelque manière qu'on traduise, il ne peut pas être question ici d'une simple propriété, modification, manière d'être accidentelle, mais d'un être réel, d'une substance, d'un véritable agent.
3. Que τέλος dans ce mot signifie fin, but, destination, et que de sa combinaison avec la préposition ἐν et la terminaison εια, il résulte l'idée d'un agent ou d'un principe qui porte en lui-même ce qui, par rapport à un être intelligent, seroit à la lettre fin, but, destination, mais qui pour lui, n'est que la cause aveugle et machinale d'une existence individuelle, organique sur laquelle toute son activité se concentre; ses effets sont si constans, si infaillibles et si nécessaires qu'on diroit qu'elle veut ce qu'elle fait (τέλος), quoiqu'elle ne le veuille pas, et qu'elle ne le fasse que parce qu'elle ne peut pas faire autrement; c'est pour expliquer le moment de la naissance du corps organique, celui où il ne fait que passer de la simple possibilité à l'actualité; τοῦ σώματος ὀργανικοῦ, ἔτι δυνάμει ὄντος, qu'Aristote se sert de cette expression.
4. Qu' ἐντελέχεια πρώτη étant synonyme de ψυχὴ πρώτη, ψυχὴ ne signifie absolument pas ici, ni l'âme humaine toute entière, comme Aristote le fait bien sentir dans la suite de ses méditations; ni même ce que nous appelons les facultés inférieures de l'âme, quoique ces dernières puissent ou naître de l'organisation, ou (suivant le système qu'on embrassera) coëxister à l'organisation, mais désigne dans cet endroit la force organique ou le principe vivifiant de l'animal; vraie nature plastique, si l'on veut parler avec Cudworth, sans cependant adopter son système.

A ces deux sortes de preuve que je viens de donner de ma conjecture sur le mot ἐντελέχεια, l'une grammaticale et fondée sur son étymologie, l'autre critique, et exégétique tirée des propres termes d'Aristote décrivant au long l'objet qu'il avoit dans l'esprit, j'ai promis d'en joindre une dernière qu'on pourroit appeler philosophique ou de raisonnement; je l'exprime en disant que toute autre explication du mot en litige laisse dans la chaîne des méditations d'Aristote sur la nature de l'homme, un

vide et une lacune qu'on ne doit pas facilement prêter à un génie aussi systématique.

On a dit que l'homme étoit un petit monde, et on a sans doute entendu par là qu'il tient de tout et à tout; aux trois règnes de la nature par la merveille de sa construction physique, et à toute la région des idées depuis la plus simple et la plus individuelle jusqu'à la plus générale et la plus abstraite, par les richesses et les profondeurs de sa nature spirituelle; on ne peut jamais le considérer isolé; le méditer, c'est rencontrer dans son chemin toutes les nuances et toutes les gradations d'idées possibles, l'être en général et l'animal et la plante, l'éternité et le tems, l'infini et le fini; c'est être entraîné à concevoir une échelle physique, métaphysique et morale où l'on peut avec la même facilité monter et descendre.

Aristote l'a bien senti. Dans la foule de traités que nous avons de cet écrivain inépuisable, on peut dire qu'il a parlé de tout; et dans ses livres *De anima* il fait servir toutes ses notions ontologiques, et ses principes de physique, à connoître l'homme et à l'esquisser en grand; voulant donc prouver que dans cette formation graduelle et ce développement successif de la nature humaine, ce qu'Aristote appelle ἐντελέχεια, non seulement n'est pas une redondance inutile, un mot de caprice et vide de sens; mais forme une partie intégrante du système, et un chaînon nécessaire pour le compléter, je crois devoir recueillir toutes ces notions en les rangeant dans l'ordre qui me paroît le plus naturel, et le plus propre à faire sentir le passage qui mène de l'une à l'autre.

1. τὸ ὄν
2. ἡ οὐσία
3. ἡ ὕλη
4. τὸ εἶδος
5. ἡ φύσις
6. στοιχεῖον
7. σῶμα
8. ψυχὴ ἐντελέχεια
9. ψυχὴ θρεπτική
10. ψυχὴ αἰσθητική
11. ψυχὴ λογική.

*R e m a r q u e s.*

On voit par ce tableau

1. Que les articles 6 — 11 renferment nécessairement ceux qui prennent depuis 1 — 6.
2. Que les articles 9 — 11 renferment et supposent de même l'article 8.
3. Que *εἶδος* est une expression si générale qu'à l'exception des No. 6 et 7 elle doit entrer par la place qu'elle occupe, dans tous les suivans, comme on le verra dans la suite mieux encore, et que par conséquent elle ne peut pas plus représenter et définir l'Enteléchie que tout le reste.

Comme les synonymes embarrassent toujours, parce que tantôt on croit les voir où ils ne sont pas, et tantôt on ne les voit pas où ils sont effectivement, je vais rapporter ceux, des mots qui m'ont servi à former l'échelle anthropologique que je viens de donner, en les accompagnant, aussi bien que les autres, de quelques remarques propres à faire entrer dans les principes et l'esprit de la philosophie d'Aristote.

1. *τὸ ὄν.* Ce qui est; non la notion même de l'être, mais cette notion réalisée dans les existences dont elle a été tirée par la plus forte abstraction *τὸ ὂν ᾗ ὄν, καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα, καὶ αὐτό, καὶ τὸ ὃ καθ' αὐτὸ λέγεται,* (Metaph. liv. 4 ch. 1) *εἶναι (τὸ ὄν) ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας,* (Met. liv. 5, 7) *τὸ ὑποκείμενον πρώτον.*
2. *ἡ οὐσία* — La substance, ou la réunion, en tant qu'existante de l'essence et des attributs; *τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτου τὰ ἄλλα* (Met. liv. 5 ch. 7), c'est à dire, cette seconde ou dernière détermination de l'être (*τοῦ ὄντος ᾗ ὄντος, τοῦ ὑποκειμένου πρώτου*) qui contient des qualités qui n'en supposent pas d'autres avant elles, et qui au contraire déterminent les suivantes (*ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτου τὰ ἄλλα*) ce qui ne peut s'entendre que des modes qui ne servent pas à faire concevoir l'essence et les attributs, mais qui trouvent plutôt dans les attributs leur possibilité et dans les circonstances antérieures la raison de leur actualité. C'est donc par opposition aux modes, qu'il définit l'essence et les attributs de ce qu'il appelle une substance (*οὐσία*) parfaitement comme on le fait dans la métaphysique moderne; *aut Aristoteles λειβνιτζίζει, aut Leibnitzius ἀριστοτελίζει.*

3. *ἡ ὕλη*

3. ἡ ὕλη matière (mot impropre comme presque tous ceux dont on est obligé de se servir en traitant ce sujet) ou ὑποκείμενον, sans épithète; les deux précédents (πρῶτον et ἔσχατον) joints à l'être et à la substance se rapportant à l'objet entant qu'on en tire des notions métaphysiques comme celle de l'être, de l'essence et des attributs, tandis que celui-ci (τὸ ὑποκείμενον sans rien ajouter) désigne l'objet pris matériellement. On sent donc qu'il peut et doit désigner en général tout ce qui tombe sous les sens, et qui sous ce rapport, quelque nom qu'on lui donne, est un objet ou d'action ou de passion, ou même de méditation et de discussion; l'étymologie du mot ὑποκείμενον (tout court) emporte cette latitude: ἡ ὕλη, πρώτη ὅλως, λέγεται διὰ ταύτης (ἀρχῆς, κινήσεως) δεκτικὴ εἶναι, καὶ τὸ ὑποκείμενον.

Il n'est pas facile de se faire une idée bien nette de ce qui, dans l'ancienne philosophie, s'appeloit ὕλη. J'ai trouvé beaucoup d'ordre et de clarté dans une remarque de Mosheim sur cet endroit du savant ouvrage de Cudworth; je l'abrégerai, en la traduisant librement, et en mettant en parenthèse ce que j'ajouterai pour ma propre instruction.

Tous ceux qui ont jamais philosophé, ont admis quelque chose d'originaire et de primitif dont la matière et à plus fortes raisons les corps étoient composés; c'étoit le ὑποκείμενον ἢ καὶ ὑποδοχὴ εἰδῶν, comme parle Plotin dans son livre περὶ ὕλης ch. 1 pag. 159. On ne sait comment les plus anciens philosophes, ni même ceux qui ont précédé de plus près Ocellus Lucanus, qui n'a pas le mot ὕλη dans son Traité de Universo, et Platon, appeloient cette première chose qu'on ne rend pas précisément par matière. Dans la suite, après s'en être servi pour désigner une matière artificielle, on l'a appliqué à un objet primitif et physique ou naturel; à ce qui, différent des élémens, antérieur aux élémens, est entré dans leur composition. On peut faire deux classes des philosophes qui en ont parlé: les uns lui ont donné des qualités et des propriétés particulières; comme ces physico-métaphysiciens qui, sans en faire ni de l'eau, ni du feu ou de la terre, ni de l'air (ce qui l'auroit confondue avec les élémens) ont cru cependant qu'elle renfermoit pêle-mêle ce qui, pris par aggrégats distincts, étoit désigné par ces différens noms: les autres l'ont déclaré destituée de toute qualité, et simplement susceptible de toute sorte de qualités et de formes; on peut placer Démocrite et Epicure entre ces

deux sectes comme participans de l'une et de l'autre; car les corpuscules n'étant ni air, ni feu, ni eau, ni terre, il semble que la matière (ὕλη) n'avoit plus aucune qualité; et ces mêmes corpuscules cependant, ayant une certaine grandeur, une certaine figure, et le mouvement, semblent de nouveau réplacer des qualités dans la matière. Les philosophes qui ôtoient à la matière toute qualité qui en eût fait un corps, l'appeloient *ἀσώματον* (ainsi *ἀσώματον* n'est pas chez les Anciens un être parfaitement simple ou ce que nous entendons depuis la moitié environ du 17e siècle par *esprit, esprit pur;* dans leurs écrits il suffisoit pour qu'une substance fût *ἀσώματος*, qu'elle ne fût pas un corps grossier et qui tombât sous les sens, mais qu'elle fût simplement fine, subtile, transparente, évanouissante): les philosophes au contraire qui lui attribuoient des qualités, l'appeloient *σῶμα* ou *σώματος*.

Pour commencer par ceux-ci, voici leur sentiment; *οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τριῶν τι, ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσιν* (Aristot. natural. auscult. lib. 1 cap. 5) *οἱ δ'ὕδωρ λέγοντες, ἢ γῆν, ἢ πῦρ, ἢ ἀέρα τὴν ὕλην οὐκέτι ἄμορφον αὐτὴν λέγουσιν, ἀλλὰ σῶμα* (Plutarch. de placitis Philos. lib. 1 cap. 9): (il paroît donc que pour appartenir à la classe de ceux qui faisoient la *ὕλη, σώματος*, il ne falloit qu'y mettre ou quelqu'un des quatre élémens ou quelque chose d'approchant, mais jamais les quatre élémens tels que nous les concevons; bien moins encore étoit-ce un corps proprement ainsi dit, qui eût des dimensions données, une forme etc. Ce qui a fait qu'on a pu donner à la *ὕλη* le nom de *σῶμα* et de *σώματος*, c'est, comme je l'ai dit, qu'on entendoit anciennement chez les Grecs par *σῶμα* tout autre chose que ce mot a signifié depuis). Ocellus Lucanus (*περὶ τοῦ πάντος* ch. 2) dit: *τὸ πρὸς ἁφὴν ὑφεξόμενον, σῶμα πᾶσι τοῖς εἰς γένεσιν ἐρχομένοις*, et ailleurs; *σῶμα αἰσθητὸν* (ainsi tout ce qui tombe sous les sens, ou tout ce qui seroit de nature à y tomber, si nos sens étoient plus subtils et plus délicats). Dans la suite seulement on a distingué *σῶμα* et *ὕλην*. Platon appelle cette espèce de matière *φύσιν τὰ πάντα δεχομένην σώματα;* Porphyre dit (dans ses *ἀφορμαῖς πρὸς τὰ νοητὰ*) *σῶμά ἐστι τὸ σύνθετον ἐξ ὕλης τε καὶ εἴδους;* Plotin (*περὶ ὕλης*) *ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ἕκαστον* (*σῶμα*) c'est-à-dire tous les résultats qui se distinguent par leurs qualités, leur forme etc.

J'arrive à ceux qui ont fait la ὕλη ἀσώματος. Il est à remarquer que presque tous les philosophes ont été de ce sentiment, à commencer par Timée de Locres qui appelle cette première étoffe τὰν ὕλαν, ἄμορφον δὲ καθ' αὑτὰν καὶ ἀσχημάτιστον, δεχομέναν δὲ πᾶσαν μορφάν. Platon dans son Timée en parlant de la matière — οὐδένα ἔχει διορισμόν, et Aristote (Metaph. lib. 7 cap. 3) λέγω δὲ ὕλην, ἣ καθ' αὐτὴν μήτε τι, μήτε πόσον, μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται, οἷς ὥρισαι τὸ ὄν· elle est suivant Timée de Locres (de anima Mundi) μερισὰ περὶ σώματα; Stobée (eclog. physic. lib. 1 cap. 14 περὶ ὕλης) s'exprime ainsi; οὐ σῶμα δὲ τὴν ὕλην φάσιν, οὐχ ὅτι οὐ μόνον ἐξῃρῆσθαι δοκεῖ τῶν περὶ σῶμα διαιρέσεων, ἀλλ' ὅτι καὶ πολλῶν ἄλλων ἀπολείπεται κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, ἃ τοῖς σώμασιν ὑπάρχει, σχηματισμοῦ, χρώματος, βαρύτητος, κουφότητος, ὅλως πάσης ποιότητος, καὶ ποσότητος· εἰ γὰρ τούτων μετεῖχεν τῶν ποιῶν ἦν καὶ ποσῶν, οὐ μετειληφυῖα δὲ κατὰ λόγον, σῶμα μὲν οὐκ ἂν εἴη, σωματικὴ δε διὰ τὸ πάσαις ὥσπερ καὶ ἐκμαγεῖον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν. Plutarque (de placitis philos liv. 1. ch. 9.) dit: Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων τὴν ὕλην σωματοειδῆ καὶ ἄμορφον, ἀνείδεον, ἀσχηματιστὸν ἄποιον μὲν ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει (scilicet ἔλεγον) Porphyre (in sententiis ad intelligibilia ducentibus) l'appelle ὕλη ἀσώματος, ἑτέρα γὰρ σωμάτων. Plotin (Ennead. 3 liv. 6 ch. 7 περὶ ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων) a dit: ἐστὶ μὲν ὕλη ἀσώματος· ἐπείπερ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ συνθετὸν καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλου ποιεῖ σῶμα. St. Augustin (confess. liv. 12 ch. 6) s'exprime ainsi: Materia est aliquid inter formatum et nihil; nec formatum, nec nihil; informe, propè nihil. (Voilà cette matière, ὕλη, très-bien caractérisée quand on la compare au corps, ou quand on veut la distinguer d'une simple abstraction ou notion; ce qu'elle n'a paru être à aucun philosophe de l'antiquité, pas même à Pythagore et à Platon, quoiqu'ils ayent parlé de nombres et d'idées; c'est constamment un être physique, mais qu'est-il en lui-même? C'est-là l'éternel problème que la métaphysique moderne, par ses forces motrices ou ses forces représentatives et monades, n'a pas mieux réussi à résoudre que l'ancienne; la raison en est que ce premier principe n'a jamais existé sans les corps dans la composition desquels il entre originairement, et ne s'est jamais montré à personne; on ne peut l'atteindre que par le raisonnement, mais de manière qu'il n'en devient pas un être de raison, une de ces notions

éternelles qui ne sont que du ressort de l'entendement et qui ne peuvent être démontrées.) Timée de Locres en désignant et la méthode par laquelle on procède ici, et les résultats qu'on obtient, et en les opposant à *νοῦς καὶ ἐπιστάμαν*, les appelle par une expression très-juste *λογισμὸς νόϑος*; c'est dans ce sens que Plutarque a dit: *ἰδέα ἐϛὶν οὐσία ἀσώματος* (car la chose même est toujours physique, quoiqu'il n'appartienne qu'à la Métaphysique d'en démontrer, si elle en est capable, l'existence et la nature.)

4. *τὸ εἶδος*. Je crois qu'après les mots *τὸ ὄν, ἡ οὐσία* et *ἡ ὕλη; τὸ εἶδος* doit signifier l'individu ou le principe de l'individualité. Aristote, dans la décomposition qu'il fait ici de la nature humaine, est purement métaphysicien, et de ce que l'on part de l'individu pris collectivement avec d'autres pour former la notion de l'espèce, il ne s'ensuit pas qu'on doive traduire ici *εἶδος* par *species* dans le sens psychologique et logique qui n'indique qu'une opération de l'âme. Les espèces de cet ordre (*σχήματα ἰδέας*) le genre (*γένος*) le genre supérieur (*καϑ' ὅλου*) n'appartiennent point à cette matière.

Les synonymes sont:

a) *μορφὴ*, preuve certaine que *εἶδος* n'est point ici l'espèce par opposition au genre.

b) *λόγος*, ce qui présente à l'esprit tous les caractères distinctifs d'un objet quelconque.

c) *τὸ τί ἦν εἶναι*; comme s'il y avoit, *τὸ εἶναι τί ἦν* ou *τὸ εἶναι τί* (ὃ) *ἦν*; le être quelque chose, ou le être ce qu'il est; ce qui fait être quelque chose, ou ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est.

d) *σχῆμα τῆς ἰδέας*, l'individualité réalisée et existante dans un objet donné; il faudroit peu connoître Aristote et son opposition à Platon sur le chapitre des idées ou des types et des modèles éternels des êtres dans l'entendement ou hors de l'entendement divin, pour les chercher ou les trouver ici.

e) *τὸ εἶδος ἐντελέχεια*, la réunion de toutes les déterminations qui concourent à la formation de l'individu, et par conséquent ce qui l'achève; j'entends ainsi ce passage (Metaph. liv. 9 ch. 3) *τὸ ἔργον τέλος· ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον· διὸ καὶ τοὔνομα λέγεται ἐνέργεια κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. ἐπεὶ δ' ἐϛὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις κ. τ. λ.* On a vu dans la repartie de ce Mémoire, ne

contenant que l'exposition de tous les sentimens qu'on a eus sur cette matière, qu'*ἐντελέχεια*, quand il est opposé à *δύναμις*, signifie l'actualité; nous voyons qu'ici, et joint à *εἶδος* (individu ou ce qui fait l'individu) il signifie le fini d'un objet, ce qui le fait tout ce qu'il doit être; mais il est clair que ces deux significations sont très-différentes de celle qui va suivre et qui résulte tant de la combinaison de *ἐντελέχεια* avec *ψυχὴ* ou *πρώτη ψυχὴ* que de la description détaillée qu'Aristote fait de l'agent qu'il a en vue dans les deux chapitres du 2me livre *de Animâ* dont j'ai donné l'analyse.

5. *φύσις, οὐσία*; ce qui résulte de la matière (*ὕλη*) et de ce qui l'individualise ou lui donne une certaine forme (*εἶδος*) *φύσει τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων* (scil. *ἐκ τοῦ ὑπάρχοντος* sive *ἐξ οὗ πέφυκε* et *ἐκ τοῦ εἰδοῦς* sive *τῆς μορφῆς*) *ἐστίν.* (Met. liv. 5, 4.) *τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια* (*de animâ* liv. 2 ch. 2.)

6. *στοιχεῖον. τὰ στοιχεῖα* sont en physique (car la grammaire et la poésie connoissent aussi ce mot, ou ce qui lui est analogue) les quatre élémens que Mosheim trouve dans ce vers d'Empedocle, disciple de Pythagore:

*τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε*

et qui avec les suivans lui sert à comprendre ce que les disciples de Pythagore entendoient par *τετρὰς* ou *τετρακτὺς* par laquelle ils juroient. Hors de cette acception, ce mot en a une métaphysique et où il marque le premier principe des corps (*ὕλη*) *περὶ τῶν ἀνωτάτων καὶ ἀρχικωτάτων στοιχείων, δύο μὲν αἱ πρῶται γεγόνασι σάσεις — οἱ γὰρ σώματα ἔλεξαν εἶναι τὰ τῶν ὄντων στοιχεῖα, οἱ δὲ ἀσώματα* (Sext. Empir. advers. Mathem. liv. 9 ch. 5).

7. *σῶμα* le corps non organisé, tant naturel et physique, que factice et artificiel, selon la distinction même d'Aristote: *ἁπλᾶ σώματα.*

8. *ψυχὴ ἐντελέχεια, ἐντελέχεια πρώτη, ψυχὴ πρώτη*, l'agent ou le principe qui organise, une nature plastique, si l'on veut; voilà donc le passage du corps en général aux corps organisés de toutes les espèces; traduisez ce mot, comme tous les traducteurs l'ont fait, par *entèlèchia, forma, speciès actus, actus primus*, ou tel autre mot latin que vous voudrez, vous ne dites rien, vous coupez le fil des gradations et des nuan-

ces par lesquelles le philosophe a voulu arriver à l'idée de l'homme, tout entier et sous tous les rapports, vous ôtez un intermédiaire dont son système a besoin pour être parfaitement lié, et qui ne pouvoit pas échapper à un esprit aussi méthodique.

9. ψυχὴ θρεπτική, αὐξητική, ποιητική, εἰδική, τελική, γεννητική, ψυχὴ ζῶσα (seulement κατὰ τροφὴν καὶ αὔξησιν), τὸ τρέφον, ψυχὴ ἄλογος, σῶμα ἔμψυχον, ψυχικόν, φυσικόν, εἶδος ἀχώριστον τοῦ σώματος — le corps simplement organisé, comme les plantes. —

10. ψυχὴ αἰσθητική, κινητική, ὀρεκτική, αἰτία ἐλλάμψεως ζωῆς, ψυχὴ ἄλογος, ζῶον, εἶδος ἀχώριστον τοῦ σώματος; le corps organisé vivant — l'animal.

11. ψυχὴ λογική, νοητική, διανοητική, λογισμὸν καὶ διάνοιαν ἔχουσα, θεωρητικὸς νοῦς, νοῦς, εἶδος κεχωρισμένον τοῦ σώματος, l'homme entant qu'homme.

Λέγεται δὲ (dit fort bien Suidas) ἐντελέχεια τὸ κεχωρισμένον τοῦ σώματος ὡς ὁ πλωτὴρ τοῦ πλοίου· ἥτις ἐντελέχεια ἔξωθέν τε οὖσα, τάττει καὶ διακοσμεῖ καὶ τελειοῖ τὸ ὑποκείμενον. ὅταν οὖν ἐντελέχειαν λέγῃ τὴν ἄλογον καὶ φυσικὴν ψυχήν, τὸ ἀχώριστον εἶδος τὴν ἐντελέχειαν λέγει· ὅταν δὲ τὴν λογικὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν λέγῃ τὸ κεχωρισμένον. Je me répéterois inutilement si je voulois ajouter quoi que ce soit à ce que j'ai dit du χωριστὸν σώματος et du κεχωρισμένον σώματος dans la paraphrase que j'ai faite ci-dessus du chap. 1 du liv. 2 *de animâ*, à laquelle je ne puis que renvoyer.

A ces remarques principalement grammaticales et exégétiques sur les expressions isolées dont se compose chacun des degrés par lesquels Aristote s'élève à la connoissance de l'homme, il ne sera pas inutile d'en faire succéder d'autres tant sur sa méthode de philosopher, que sur les distinctions qu'il donne, aussi bien que sur le résultat de ses principes relativement à la nature de notre âme, et à sa durée.

Aristote compare la nature humaine à une figure de géométrie composée et l'emboîtement des pièces, pour ainsi dire, dont résulte la première, à celui des figures particulières qui entrent dans la seconde et qu'on peut en enlever successivement; παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ περὶ τὴν ψυχήν· ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον, ἐπί τε τῶν σχημάτων, καὶ τῶν ἐμψύχων· οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν· ὥσε καθ' ἕκαστον ζητητέον τίς

ἑκάστου ψυχή· οἷον τῆς φυτοῦ, καὶ τῆς ἀνθρώπου ἢ θηρίου· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστι, τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς (de animâ liv. 2 ch. 3). Fidèle à cette idée aussi ingénieuse que juste, lui qui d'ailleurs aime la méthode synthétique, il a embrassé, et suivi parfaitement dans cette recherche, la méthode analytique; un coup d'oeil jeté sur le tableau suffit pour s'en convaincre. Il n'y a que les numéro 1 — 6 qui paroissent déroger à cette marche du simple au composé; mais on voit que l'analyse proprement dite du sujet concret, et tel qu'il se présente dans la nature, ne commence qu'au num. 6, et que ce qui précède n'est qu'une transition très-naturelle puisqu'on ne connoîtroit l'homme qu'en partie et superficiellement, si dans la dissection métaphysique qu'on veut en faire, on oublioit les premières notions de l'être, de la substance, de la matière, de l'individu, et de ce qui résulte de la matière individualisée que tout objet physique renferme aux yeux du philosophe.

Ce qui justifie encore cette observation c'est la différence que fait Aristote entre le θρεπτὸν, l'αἰσθητὸν, le νοητὸν et le θρεπτικὸν, l'αἰσθητικὸν et le νοητικὸν. Les trois premières expressions marquent les trois degrés d'organisation connus ou les trois sortes d'êtres organisés; et les trois autres marquent les puissances et les capacités nécessaires à chacun de ces êtres pour exister réellement de la manière dont il existe. Nous le voyons vivant, se nourrissant, prenant l'accroissement et les dimensions qu'il doit avoir, produisant et engendrant son semblable (θρεπτὸν); nous le voyons sentant, et donnant tous les signes du plaisir ou de la douleur (αἰσθητὸν); nous le voyons jugeant, pensant, raisonnant, et déposant dans la parole ou parlée ou écrite, le témoignage d'autant moins équivoque de ces opérations, qu'il est l'expression de celles dont nous nous acquittons nous-mêmes continuellement (νοητὸν): mais le voyant θρεπτὸν, nous le jugeons, nous le déclarons devoir être θρεπτικὸν; αἰσθητὸν, nous le jugeons αἰσθητικὸν; νοητὸν, nous le jugeons νοητικὸν: c'est bien-là le procédé de l'analyse qui des effets saisis, reconnus, classés par l'attention et la réflexion, s'élève aux causes, du phénomène à la raison du phénomène, de ce qui est visible à ce qui est intelligible: accessible seulement ou à la conjecture ou à la démonstration. Tel est le fil des méditations d'Aristote; ἀναγκαῖον δέ, dit-il, τὸν μέλλοντα περὶ τούτων σκέψιν ποιεῖσθαι, λαβεῖν τί ἐστιν ἕκαστον αὐτῶν, εἶτ' οὕτως περὶ τῶν ἐχομένων· εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν, ἢ τὸ θρεπτικὸν πρότερον ἔτι λεκ-

*τέον τί τό νοεῖν, καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι — τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ τεθεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δέοι διορίσασθαι — οἷον ἐπὶ τροφῆς, καὶ αἰσθητοῦ, καὶ νοητοῦ· ὥστε πρῶτον περὶ τροφῆς καὶ γεννήσεως λεκτέον* (de anima liv. 2 ch. 4).

Il donne ensuite la raison de ce procédé qui est le sien et qu'il impose à tous ceux qui s'engageront dans les mêmes recherches; elle est dans la priorité des résultats et des actes relativement aux possibilités des actes, aux pouvoirs de l'âme qui les expliquent; *πρότεραι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι, καὶ αἱ πράξεις κατὰ λόγον.* (Ibid.) Ceci ne contredit point ce qu'il a dit au ch. 3 que la puissance ou la faculté précède l'acte; cela est vrai dans la réalité, mais point dans la recherche que nous faisons, soit des existences, soit des puissances; or c'est de cette recherche et de la manière de la faire, quand on veut y réussir, qu'Aristote parle ici. Dans le fait, tout ce qui existe, tout ce qui parvient à l'actualité et tombe sous les sens ou sous l'observation, doit nécessairement avoir été d'abord possible en soi et intelligible; il n'y a point d'acte qui ne suppose une faculté, cette faculté est antérieure; sous ce point de vue, *πρότεραί εἰσι τῶν ἐνεργειῶν αἱ δυνάμεις*; mais c'est-là la marche de la nature, ce n'est pas celle du philosophe, parce que leur but est différent; l'une produit; l'autre veut expliquer ce qui est produit; il veut chercher, trouver, constater les ressorts cachés et les causes invisibles des phénomènes qui l'environnent; il doit donc suivre l'ordre inverse de celui qui a conduit les choses à l'existence, il doit commencer par savoir ce qui est avant que de prétendre expliquer comment et par quelles dispositions préexistantes, ce qui est, a pu et dû être; et tandis que pour la nature, les effets sont dans les causes: pour l'observateur et le scrutateur de la naure, les causes sont et ne peuvent être et se manifester que dans les effets bien vus et bien analysés; alors, dit Aristote, *πρότεραί εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι, καὶ αἱ πράξεις κατὰ λόγον.*

En conséquence de ces principes il blâme et rectifie ceux des philosophes ou antérieurs à son siècle ou de son temps (sans oublier Platon qu'il ne nomme pas cependant à cette occasion) qui ne connoissoient que la synthèse et en abusoient. Il ne veut pas que l'on entreprenne de dire ce que signifie ψυχὴ avant que d'avoir observé et analysé tous les corps organisés et d'avoir recueilli avec soin tous les effets de cet agent inconnu qu'on a lieu de soupçonner ou dont on veut prouver l'existence; il trouve ridicule qu'on prétende trancher d'un seul mot la question la plus compliquée,

pliquée, et qu'on croie avoir tout fait, quand on a défini, sans connoître et sans avoir rassemblé tous les cas particuliers qui doivent s'accorder avec la définition, et sans tenir compte de toutes les différences, de toutes les nuances et de tant de caractères douteux et incertains qui rendent la définition vague, arbitraire et fausse, et que les divers corps organisés présentent; *ἐπεὶ δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν (ἐκ τῆς ὕλης, καὶ τοῦ εἴδους) ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος· καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτε ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ψυχή· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι· καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ· καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐν�ήρμοζον αὐτὴν, οὐδὲν προσδιορίσαντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν· οὕτω δὲ γίνεσθαι, καὶ κατὰ λόγον· ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι, καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκε γίνεσθαι. ὅτι μὲν οὖν ἐντελεχειά τις ἐστὶ, καὶ λόγος τοῦ δύναμιν ἔχοντος τοιουδὶ εἶναι, φάνερον ἐκ τούτων* (de animâ liv. 2 ch. 2); *ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς, οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δὲ οὕτως ὡς συνθέτη· ἐπεὶ δὲ ἔστι σῶμα τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή· οὐ γὰρ ἔστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δὲ ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη.* (Ibid. ch. 1); et plus bas (ch. 3) *γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐφ' ἑτέρων, ὃς οὐδενός ἐστι τῶν ὄντων ἴδιος λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον, καὶ ἄτομον εἶδος*: c'est-à-dire qu'il ne veut pas

1. Que l'on traite de l'agent en question (*ψυχὴ, ἐντελέχεια*) *in abstracto*, et sans le rapporter à aucune espèce de corps; *αὕτη* (*ψυχὴ*) *ἐστὶν ἐντελέχεια σώματός τινος — καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ ψυχὴ μὴ ἄνευ σώματος εἶναι — σῶμα μὲν οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι. καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει.*
2. Que d'un autre côté, et en tombant dans l'erreur contraire, on parle du corps comme s'il étoit le principe de l'organisation même (*ψυχὴ ἐντελέχεια*) tandis qu'il n'en est que le siége, le sujet et la matière, celle sur laquelle et dans laquelle la force organique se déploie; ou qu'on parle de cette force organique comme si elle étoit ici, siége, sujet, matière; ce qui n'est pas; *οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς ἀλλ' αὕτη σώματος· καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μὴ εἶναι σῶμά τι ψυχή· ὥσε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς, οὐσία ἂν εἴη· οὐσία δὲ οὕτως ὡς συνθέτη. ἐπεὶ δέ ἐστι σῶμα τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή*: Aristote s'explique sur cette différence essen-

tielle qu'il y a entre le corps, et ce qui en fait un corps organisé (ψυχὴ, ἐντελέχεια) et il dit que l'un est à l'autre ce que le sujet et la matière (ὑποκείμενον, ὕλη) sont aux prédicats, aux qualités, aux formes (τὰ καθ' ὑποκειμένου) qu'on ne peut ni séparer tout-à-fait, ni confondre entièrement; οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δὲ ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη; où il est clair que le καθ'ὑποκειμένου, c'est ψυχὴ, ἐντελέχεια.

3. Qu'en évitant ces deux fautes, l'une de parler de ce principe organisateur, abstraction faite de tout ce qu'il organise, l'autre de le prendre pour le corps, ou le corps pour lui, on en fasse une troisième qui consiste à ne pas dire de quel corps particulier on veut parler, et à confondre dans l'expression la plus générale et la plus vague (ψυχὴ, ἐντελέχεια) toutes les sortes d'organisations connues; comme s'il y avoit ici une formule universelle et qui les embrassât toutes; c'est ce qu'il appelle τὸν κοινὸν λόγον — ὃς οὐδενός ἐστι τῶν ὄντων ἴδιος λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον, καὶ ἄτομον εἶδος, qu'il trouve ridicule de vouloir chercher et trouver dans cette matière, comme dans tous les objets en général de nos recherches; γελοῖον, dit-il, ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον, καὶ ἐπὶ τούτων, καὶ ἐφ' ἑτέρων; et qu'il fait sentir dans ces paroles; αὕτη (ἐντελέχεια, ἐστὶν ἐντελέχεια) σώματός τινος· ἐν σώματι τοιούτῳ (ὑπάρχει), καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτὴν, οὐδὲν προσδιορίσαντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν, οὕτω δὲ γίνεσθαι, καὶ κατὰ λόγον· ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι, καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκε γίνεσθαι· ὅτι μὲν οὖν ἐντελεχειά τις ἐστὶ, καὶ λόγος τοῦ δύναμιν ἔχοντος τοιουδὶ εἶναι, φανερὸν ἐκ τούτων.

4. Que l'on discute la question si l'agent qui organise le corps (ψυχὴ, ἐντελέχεια) et le corps (σῶμα) sont un seul et même être, ou font deux substances séparées; διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα; et il compare cette recherche à celle qui auroit pour but de savoir si la cire et la figure qu'on y grave, ne sont qu'une seule et même chose, ou si la cire et la figure ont chacune son existence séparée et indépendante de l'autre; ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην, καὶ τὸ οὗ ὕλη: et effectivement si l'on se borne à observer et à analyser le corps organique sans mêler à cette observation et à cette analyse simple, des raisonnemens *a priori*,

cette possibilité ou impossibilité de concevoir distinct et séparé par essence ce qui dans le fait et dans la réalité se présente toujours à nous comme un, ne tombera pas facilement dans l'esprit.

Tels sont les abus de la méthode synthétique qu'Aristote indique et les écueils contre lesquels elle jette ceux qui ne savent pas la quitter quand il le faut, et la sacrifier sans peine à des observations de détail, à des doutes même qui apprennent plus et approchent plus de la vérité, que de stériles et fastueuses définitions. Aristote va joindre l'exemple à la leçon, et dans le peu que nous allons extraire de ses recherches sur les corps organisés, nous le verrons aussi attentif à tout, aussi circonspect, aussi sceptique même, qu'il est généralement parlant hardi et dogmatique.

Pour suivre quelqu'ordre dans ce petit nombre d'observations détachées, je les rapporterai aux articles 8, 9, 10 et 11 du tableau anthropologique que j'ai donné plus haut, mais en omettant ici les synonymes et la traduction, à moins que les observations d'Aristote ne m'y ramènent.

8. Ψυχὴ ἐντελέχεια, πρώτη ψυχὴ, ou ἐντελέχεια πρώτη. Cette épithète (πρώτη) donnée à ce que je crois avoir prouvé être, non le corps, simplement corps (σῶμα), non le plus bas degré de l'organisation (ψυχὴ θρεπτικὴ) mais l'intermédiaire naturel entre l'un et l'autre, je veux dire la force ou le principe organique, cette épithète, dis-je, (πρώτη) indique et insinue assez que tous les degrés d'organisation suivans ou toutes les modifications que recevra ce principe pour former des corps organisés plus parfaits, pourront également s'appeler ψυχαὶ, et ἐντελέχειαι; aussi ce mot reparoît-il dans toutes les formes d'organisation que présente l'échelle à laquelle je ne puis que renvoyer: et Aristote l'emploie dans ce sens dans tout son Traité *de animâ*, ainsi que dans ses Métaphysiques et au livr. 3 Physicorum; il en est de même du mot εἶδος qui va, avec raison, par tous les degrés de l'organisation jusqu'à la nature humaine inclusivement; je l'ai traduit par *individu*, et cette acception si étendue qu'il reçoit dans les écrits d'Aristote n'infirme pas ma traduction, car si tout individu n'est pas un corps organisé, tout corps organisé est certainement un individu. Ces mêmes ἐντελέχειαι ψυχαὶ ἐντελέχειαι, εἴδη subséquens, il les appelle aussi αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς (liv. 2 ch. 3 *de anima*) et μόρια ψυχῆς; il étoit donc bien

éloigné de donner l'Entéléchie pour l'âme toute entière et dans le sens que nous attachons à ce mot; il ne pensoit ni à *actus* ni à *actus primus* etc., il n'admettoit pas plusieurs âmes; il vouloit marquer depuis la simple force organique qui se place entre le corps non organisé, et celui qui l'est le plus foiblement, jusqu'à l'homme qui en est la perfection, tous les degrés d'activité par lesquels cette force ou cet agent organisateur passe, tous les effets spécifiquement différens qu'il produit; soit que cette différence ne vînt que d'un degré différent d'énergie et de puissance dans la même force organique; soit qu'il en fallût autant de différentes espèces qu'il y a d'espèces de corps organisés; c'est ce qu'Aristote ne touche pas du tout, et ce que personne ne peut savoir: mais il étoit naturel qu'ayant manqué et mal rendu la signification de ἐντελέχεια πρώτη ou de ψυχὴ πρώτη, on confondît la force organique ou le principe organisateur, avec les corps organisés, ses résultats, et qu'on ne sût plus que faire de toutes ces Entéléchies.

9. ψυχὴ θρεπτική. En commençant cet article, Aristote passe par dessus la ψυχὴ πρώτη dont je viens de parler, et se ressaisit de ce qu'il appelle σῶμα (le corps non organisé); preuve, qu'elle étoit à ses yeux un intermédiaire entre ce corps et les corps organisés, un lien qui, en paroissant les séparer, les réunit, et le passage nécessaire du corps privé d'organisation, à ceux qui en offrent le phénomène; la vie en fait seule la différence, et cette action de vivre qui prend depuis le corps non organisé exclusivement jusqu'à celui qui l'est dans la plus haute perfection, présente les aspects les plus divers, et ne se laisse pas renfermer dans les bornes d'une notion; il faut la décrire comme la compagne inséparable de l'organisation, mais non la définir: λέγωμεν οὖν ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου, τῷ ζῆν· πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λέγομεν αὐτό. Ainsi ζωὴ, τὸ ζῆν, ψυχὴ ζῶσα κατὰ τροφὴν καὶ αὔξησιν — et ψυχὴ tout court, sans l'épithète πρώτη, sont synonymes pour désigner le corps simplement organisé, comme sont les plantes; Aristote va expliquer lui-même son expression, πλεοναχῶς: ψυχὴ τούτων (il venoit de parler des différens degrés d'organisation) ἐστὶν ἀρχὴ τῶν εἰρημένων, καὶ τούτου ὥρισαι, θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει (de animâ lib. 2 cap. 2) c'est-à-dire que le premier effet de la force organique

est le plus bas degré de l'organisation (θρεπτικὸν) mais que dans ses déploiemens divers elle embrasse tous les phénomènes de l'organisation qu'il nous est donné d'observer; ἡ ψυχὴ δέ, τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη, καὶ εἶδος· ἀλλ' οὐχ ὡς ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον (lib. 2 ch. 2 de animâ); τῶν δὲ δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαι τοῖς μὲν ἐνυπάρχουσι, τοῖς δὲ τινὲς αὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη· δυνάμεις δὲ εἴπομεν θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, ὀρεκτικὸν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν· ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον· ἑτέροις δὲ αὐτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν· εἰ δὲ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις· καὶ τῶν αἰσθητικῶν τελευταῖον καὶ τὸ ἐλάχιστον ἔχει λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα· οἷς δὲ ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμός· ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτῃ μόνον ζῶσιν. ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἅπανθ' ὑπάρχει ταῦτα (c'est l'homme) τισὶ δὲ τινὰ τούτων (l'animal) ἑτέροις δὲ ἓν μόνον (le corps simplement organisé) τοῦτο δὲ ποιεῖ διαφορὰς τῶν ζώων (de anima lib. 2 ch. 2. 3). Voilà donc la figure géométrique compliquée dont il a parlé plus haut, et qu'on analyse en enlevant l'un après l'autre les élémens dont elle est résultée; la nature humaine a été pour lui cette figure par les phénomènes d'organisation, divers et gradués, que la force organique (ψυχὴ πρώτη) y opère; il les a successivement parcourus, en s'élevant du plus simple au plus composé; il les a comparés entr'eux non seulement, comme offrant du plus ou du moins organisé, mais comme soutenant encore entr'eux divers rapports de dépendance et de liaison plus ou moins étroite, en vertu desquels ils se supposent ou ne se supposent pas rigoureusement les uns les autres, et peuvent ou ne peuvent pas exister séparés pour former autant de classes d'êtres; il appelle cette simple exposition et évolution analytique λόγος οἰκειότατος: ὅτι μὲν οὖν περὶ τούτων ἑκάστου λόγος οὗτος οἰκειότατος, καὶ περὶ ψυχῆς δῆλον (de animâ lib. 2. cap. 3). On pourroit demander pourquoi Aristote n'est pas uniforme dans sa manière d'énoncer les trois grandes espèces de corps organisés (θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, διανοητικὸν) ce qui fait une classification claire et nette, et pourquoi dans les passages précédens il y mêle le mouvement ou la faculté locomotive en l'attachant à l'αἰσθητικὸν, tantôt par le mot κίνησις, tantôt par le mot τὸ κινητικὸν;

ce n'est pas qu'il croie que cet attribut de changer de place soit inséparable de l'être organisé vivant, et animal; car il a vu ou il a cru voir des animaux immobiles; *καὶ τῶν αἰσθητικῶν, τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τόπον κινητικὸν, τὰ δ' οὐκ ἔχει*, mais c'est qu'il ne veut pas que cette immobilité, quand elle se présente, nous trompe et nous fasse méconnoître un animal où il y en a effectivement un, son caractère propre étant la sensibilité; *τὸ ζῶον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως, καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα, μηδ' ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ' αἴσθησιν ζῶα λέγομεν, καὶ οὐ ζῆν μόνον*; il a donc pu joindre comme un caractère équivoque et douteux, cette faculté locomotive à la notion de l'animal qu'elle accompagne quelquefois. Après ces généralités, Aristote reprend sa définition de la force ou du principe organique (*πρώτη ψυχὴ, ἐντελέχεια πρώτη*) et d'abord le rapprochement qu'il fait de cet agent avec le corps (*σῶμα*) qui n'en éprouve pas du tout l'influence, et le corps simplement organisé qui n'en est que le premier effet (*σῶμα ἔμψυχον, ψυχὴ θρεπτικὴ*) lui fournit une foule d'observations très-délicates. Ce corps organisé du plus bas ordre, puisque le sentiment lui manque, a trois attributs, et par conséquent le principe auquel il doit son organisation (*ψυχὴ πρώτη*) a trois facultés ou produit trois sortes d'effets, elle fait exister, elle grossit et étend en dimensions, enfin elle propage et perpétue le corps organisé (*ψυχὴ θρεπτικὴ, αὐξητικὴ, γεννητικὴ*). Aristote fait des remarques sur chacun de ces trois effets de la force organique; sur le premier, en vertu duquel elle est *ψυχὴ θρεπτικὴ*, il remarque qu'il y a de la différence entre ce qui donne l'existence organique (*τρέφον*) ce qui la reçoit (*τρεφόμενον*) et ce qui l'entretient (*τροφὴ*) *ἔστι δὲ τρία, τὸ τρεφόμενον, καὶ ᾧ τρέφεται, καὶ τὸ τρέφον· τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή· τὸ δὲ τρεφόμενον τὸ ἔχον αὐτὴν σῶμα· ᾧ δὲ τρέφεται, ἡ τροφή·* sur le second caractère (*αὐξητικὴ*) sa remarque n'est que la définition de l'accroissement organique, et sa différence de tout autre accroissement; le premier est déterminé; il a sa mesure, et des lois invariables lui donnent des bornes spécifiques, il se fait *οὐ κατὰ συμβεβηκός*, comme parle Aristote; tandis que le second n'est assujetti à d'autre règle qu'à celle de ne pas entièrement laisser périr la production qui a commencé à être, à quoi le mode de conservation exprimé par *τροφὴ* suffit; voici le passage; *ἐπεὶ δ' οὐδὲν τρέφεται μὴ μετέχον ζωῆς, τὸ ἔμψυ-*

*χον ἂν εἴη σῶμα τὸ τρεφόμενον, ἢ ἔμψυχον· ὥσε καὶ ἡ τροφὴ πρὸς ἔμψυχόν ἐστι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός. ἔστι δ' ἕτερον τροφὴ καὶ αὐξητικῷ εἶναι· ἢ μὲν γὰρ ποσόν τι τὸ ἔμψυχον, αὐξητικόν, ἢ δὲ τόδε τι καὶ οὐσία, τροφή· σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν, καὶ μέχρι τούτου ἐστὶν ἕως ἂν καὶ τρέφηται, καὶ γενέσεως ποιητικόν, οὐ τοῦ τρεφομένου ἀλλ' οἷον τὸ τρεφόμενον*: et c'est ce qui me conduit au troisième effet de la force ou de l'agent organique qu'Aristote définit; effet qui lui donne le nom de *ψυχὴ γεννητική*; le corps organique ne se perpétue pas, lui il perpétue son semblable, il ne reproduit pas ses qualités individuelles, il reproduit ses qualités spécifiques; *γενέσεως ποιητικὸν οὐ τοῦ τρεφομένου, ἀλλ' οἷον τὸ τρεφόμενον*, et ailleurs: *ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον· τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτὸ· εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἷον αὐτό.* Le but d'Aristote en traçant avec cette exactitude scrupuleuse la ligne de démarcation qui sépare le corps brut (*σῶμα*) du premier et du plus simple des corps organisés (*σῶμα ἔμψυχον, ψυχικὸν* etc.) est certainement de prouver que pour expliquer ou comprendre le moindre corps organisé, il faut supposer et admettre (sans doute sans en avoir une idée distincte) un principe d'action particulier, une force dont le propre soit d'organiser certains corps (*πρώτη ψυχὴ, ἐντελέχεια πρώτη*) et dont on n'a pas besoin pour comprendre comment naissent et se forment tous les autres corps; ce qui manifeste son but, c'est qu'il fait mention de quelques philosophes qui prétendoient expliquer par le feu l'organisation et le mécanisme des plantes et même des animaux, et que le sens précis qu'il vient d'attacher aux mots dont il s'est servi pour exposer les principaux effets de la force organique, est la meilleure réponse qu'il pouvoit faire à ceux qui méconnoient ces effets sur le compte du feu: *δοκεῖ δέ τισιν ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἁπλῶς αἰτία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεως εἶναι.* Aristote convient que le feu non seulement paroît pouvoir rendre raison de ce qui se passe dans les élémens et dans les corps bruts qu'ils composent, mais paroît même être la seule source d'explication de la plupart des formes sous lesquelles nous les voyons naître, durer, gagner en masse et en volumes: mais il remarque que ces apparences même très-équivoques d'explication admissible n'ont lieu que par rapport aux élémens des corps (*στοιχεῖα*) et aux corps non organisés (*σώματα. ἁπλᾶ σώματα*) mais qu'on ne peut pas raisonnablement les étendre aux corps

organisés; *καὶ γὰρ φαίνεται μόνον τῶν σωμάτων ἢ τῶν στοιχείων τρεφόμενον καὶ αὐξανόμενον* — et ailleurs *ἐν μὲν τοῖς ἁπλοῖς σώμασι ταῦτ' εἶναι δοκεῖ μάλιστα τὸ μὲν τροφὴ τὸ δὲ τρεφόμενον* (de animâ lib. 2 cap. 4): rien n'est plus vrai, si l'on repasse sur ce que nous venons de dire dans cet article. Des trois effets du principe organisateur dans ceux des corps où l'on ne voit que de l'organisation sans rien qui indique l'animal, et en vertu desquels on l'appelle *ψυχὴ θρεπτικὴ αὐξητικὴ, γεννητικὴ*; il est clair d'abord que le dernier ne peut convenir à la simple matière; le *γεννῆσαι οἷον αὐτὸ* est constamment le privilége exclusif des corps organisés; reste donc le *θρεπτικὸν*, et le *αὐξητικὸν*. Aristote avoue que le corps (*σῶμα, ἁπλοῦν σῶμα*) comme le corps organisé est *τρεφόμενον καὶ αὐξανόμενον*; mais en insistant dans le passage que j'ai cité sur les différences si notables et si essentielles qui existent entre la manière dont les deux espèces de corps se nourrissent et prennent du volume, il détruit les fausses conséquences que l'on pourroit tirer d'une très-fausse ressemblance, et fait sentir le besoin d'admettre, pour expliquer les corps organisés, une force particulière dans la nature; cette force ne peut être, ni le feu, ni tel autre élément, ni rien de ce que nous connoissons; il l'appelle *τρέφον* ou *πρώτη ψυχὴ* par opposition à ce qu'il appelle *τρεφόμενον* et *τροφή*.

Cette recherche sur l'existence de l'agent organisateur conduit Aristote à une autre recherche bien plus difficile, celle qui a pour objet de fixer la nature de cet agent, de dire ce qu'il est proprement et quelle idée on peut et on doit s'en faire. On sent que c'est ici le secret de la nature; et qu'Aristote ne réussira pas mieux à le lui arracher que tous les grands génies qui avant et après lui l'ont essayé; c'est le *Non est mortale quod optas*; on n'en appelle point; mais il ne s'agit ici que de l'esprit de sa philosophie, du degré d'attention et de sagacité qu'il portoit dans toutes les matières qu'il traitoit, surtout de la disposition qu'il avoit comme un autre, à renoncer au ton affirmatif et dogmatique pour prendre celui de la circonspection, du doute modeste et timide, toutes les fois qu'il croyoit ne pas tenir l'évidence; il commence par poser quelques questions dont la solution, si elle étoit accessible à l'intelligence humaine, nous dévoileroit tout le mystère de cette force qui produit sous mille formes différentes la partie organisée

de

de l'univers; et soit que ces questions se soient présentées à son esprit avant l'examen attentif des divers corps organisés et l'ayent conduit à cet examen, soit que la vue attentive de ces corps lui ait suggéré les questions qu'il va proposer, toujours voit-on qu'il ne bâtit point de système pour y répondre, mais que soit qu'il affirme ou nie, ou reste en suspens, c'est l'expérience seule qui le guide. Après avoir indiqué le corps organisé; le corps organisé, animal; le corps organisé, animal, et de plus doué d'intelligence ou homme, comme les trois grands effets de la force organique répandue dans l'univers (ψυχὴ, ψυχὴ πρώτη, ἐντελέχεια πρώτη), il pose l'alternative que cette force ou soit unique et suffise à produire elle seule ces trois espèces de corps qui ne seroient alors que le résultat soit de trois facultés différentes soit d'une seule faculté qui auroit trois expressions différentes; ou soit multiple (disons triple, vû le sujet dont il s'agit) sans cependant que l'unité nécessaire à tout ce qui tient à l'organisation soit dérangée et détruite par cette multiplicité; je crois devoir entendre ainsi ces paroles: τούτων (c'est à dire οἷς ψυχὴ ὥρισαι θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ) ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ, ἢ μόριον ψυχῆς; dans le premier cas chacun des trois corps que je viens de nommer sera le produit d'une seule et même force organique revêtue de plusieurs pouvoirs; ἕκαστόν ἐστι ψυχή; dans le second cas chacun de ces trois corps sera le produit d'une force organique séparée et qui ne sera capable de produire que ce corps; mais de manière que cette existence séparée, propre, individuelle n'empêche pas que ces trois forces organiques n'en fassent qu'une sous un certain rapport; à-peu-près comme plusieurs grains sont renfermés dans un seul épi, ou plusieurs germes dans l'ovaire; ἢ (ἕκαστόν ἐστι) μόριον ψυχῆς. Cette seconde partie de l'alternative fait naître une seconde alternative; car s'il faut autant de forces organiques séparées et distinctes (quoique toujours en rapport avec une force plus générale et supérieure qui les domine) qu'il y a d'espèces de corps organisés, toutes ces forces ou n'occupent qu'une seule place dans le corps organisé et ne diffèrent que par le degré d'organisation que chacune d'elles est destinée à produire, l'une faisant le θρεπτικὸν, l'autre le αἰσθητικὸν, l'autre le διανοήτικον; ou occupent plusieurs places, autant de places qu'il y en a dans le corps où elles se répandent, et se répètent, sans préjudice de la répartition de leurs fonctions dont je viens de parler;

c'est du moins de cette manière que j'entends ces paroles: *εἰ μόριον, χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ;* et *χωριστὸν λόγῳ* me paroît synonyme de *δυνάμει δὲ πλειόνων* (*ψυχῶν*) qui vient plus bas. On peut se rappeler qu'à la fin de l'analyse raisonnée que j'ai donnée du premier chap. du second livre *de anima* à l'occasion de la question qu'Aristote se fait adresser, savoir si la force ou l'agent organique (*ψυχὴ*) est divisible ou non (*μεριστὴ, ἀμερίστος*) j'ai traduit *μόριον, μόρια, μέρη ψυχῆς* par: parties de la force organique; j'ai pu le faire parce qu'Aristote n'avoit pas besoin pour le but qu'il se proposoit, de s'expliquer avec plus de précision; et parce que la traduction que je donne ici de ce mot, ne contredit pas celle que j'en ai donnée dans l'endroit auquel je renvoie; plusieurs forces organiques qui prises séparément font chacune un Tout, pouvant très-bien être appelées parties relativement à un Tout plus grand, ou à une force organique plus générale qui, de quelque manière que ce soit, les renferme ou les domine. Ce qui me paroît nécessiter ici cette dernière représentation, quelque pénible et embarrassée qu'elle puisse paroître, malgré la clarté que j'ai taché d'y porter, ce sont les trois considérations suivantes;

1. Le principe de l'organisation, aussi bien que le corps organisé qu'il produit, ne peut qu'être un, simple, indivisible; le partager dans ce qui le constitue proprement, c'est le détruire; il n'a point de parties, si on entend par parties ce qu'on pourroit lui ôter sans qu'il cessât d'être ce qu'il est.
2. Aristote n'a qu'un mot pour désigner la force, ou l'agent qui organise les corps, et ce mot il le met ici au singulier (*ψυχὴ*) soit que cet agent soit effectivement unique et ne suffise à produire les trois espèces de corps organisés (*θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, διανοητικὸν*) qu'à la faveur de trois facultés différentes dont il est doué (*λόγῳ μόνον*, dit Aristote, *δυνάμει πλειόνων*) soit que son unité consiste à avoir pour ainsi dire en sous-ordre et à faire agir (qui peut savoir comment?) trois ou plusieurs forces organiques et non pas des parties détachées d'une ou de plusieurs forces organiques, parce que de telles parties n'organiseront jamais rien, à moins qu'elles ne soient elles-mêmes organiques; mais alors cela revient à ce que nous disons; dans cette manière de concevoir la chose chaque espèce de corps organisé (*θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, διανοητικὸν*) auroit sa force ou ses

forces organiques propres, auxquelles il devroit son existence (*μόριον, μόρια, μέρη ψυχῆς*) et qui seroient en relation avec une force plus générale et dominante (*ψυχὴ*), car il me semble que s'il s'agissoit ici de parties ou de fragmens de forces organiques, il y auroit *μόριον ψυχικὸν* ou *ψυχῶν*, ou *μόρια, μέρη ψυχικὴ* ou *ψυχῶν*; mais il y a constamment *ψυχὴ*, au singulier (*μόριον* ou *μόρια ψυχῆς*) dans le même sens où il faut prendre *ψυχὴ* quand il marque une seule force ou un seul agent organique faisant face à plusieurs sortes de corps organisés qu'il s'agit de produire, à la faveur de plusieurs facultés ou de capacités qu'il réunit; l'expression d'Aristote est aussi remarquable qu'elle est difficile; *ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς.*

3. Enfin ce qui m'a donné ce point de vue vrai ou faux du passage que j'explique, c'est la seconde alternative qui s'y trouve; *εἰ μόριον, χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ* où il n'y a qu'une force organique et plusieurs effets dûs à la variété des moyens dont elle est douée: on ne peut rien distinguer dans cette force que cette variété d'effets ou de productions organiques dont elle est capable (*χωριστὸν λόγῳ μόνον*, ou *δυνάμει πλειόνων*; suppléez *ὄντων μορίων ψυχῆς*; mais où il y a plusieurs forces organiques on peut les distinguer par la place qu'elles occupent dans le corps; *χωριστὸν καὶ τόπῳ*; cette place peut être fixe, elle peut aussi être ambulante, c'est-à-dire qu'il n'y auroit point de place dans le corps qui ne pût être successivement occupée par chacune des forces organiques (*θρεπτικὴ, αἰσθητικὴ, διανοητικὴ*) qui répond à chaque degré d'organisation, ou par toutes les trois en même tems, ou par quelqu'une seulement.

Apres avoir posé les deux alternatives dont j'ai essayé de donner et de justifier le sens; l'une qui porte que la force organique est, ou une, mais capable de produire tous les effets que nous lui connoissons, ou multiple, et répétée en substance aussi souvent qu'elle produit des effets spécifiquement différens; l'autre, qui porte que si elle est multiple, on ne pourra distinguer les forces organiques qui lui sont subordonnées, que de deux manières, ou simplement par leurs effets, ou en même tems par leur siége ou leur place dans le corps organisé; Aristote éclaircit la dernière de ces alternatives par des exemples; il en donne un d'abord d'une force organique, de sa na-

ture, une, simple mais variée dans les phénomènes qu'elle présente, et le règne végétal lui fournit cet exemple, ou plutôt il le tire des arbres; car il me semble que s'il vouloit parler de tous les végétaux en général, il n'avoit pas besoin de dire, *φυτῶν ἔνια διαιρούμενα φαίνεται ζῶντα, καὶ χωριζόμενα ἀπ' ἀλλήλων.* Les arbres comme tous les corps organisés offrent la triple propriété sans laquelle ils ne seroient encore que de simples corps (*σώματα*) je veux dire le *θρεπτικὸν, αὐξητικὸν, γεννητικὸν;* c'est une raison de leur attribuer une force organique dont ces trois phénomènes attestent divers pouvoirs, diverses aptitudes et facultés; (*ψυχὴ θρεπτικὴ μόριον ψυχῆς χωριστὸν λόγῳ μόνον δυνάμει πλείονα μόρια*) mais ce n'est pas une raison de chercher dans les arbres trois forces organiques comprises sous leur nom générique et qui occupassent trois ou plusieurs places différentes, quand d'ailleurs rien n'annonce en eux cette singularité, et ne nous force à l'admettre. Cet exemple d'une force organique une par sa nature, et multiple par ses facultés et leurs expressions, est suivi de l'exemple d'une force organique multiple, répétée, et qui varie autant ses situations et la place qu'elle prend dans le corps organisé qui est son ouvrage, qu'elle varie ses effets (*μόριον χωριστὸν τόπῳ καὶ λόγῳ*); comme le premier exemple étoit pris du corps simplement organique (*θρεπτικὸν*) le second est tiré du corps organisé vivant, ou animal (*αἰσθητικὸν*): c'est ce qu'Aristote appelle *τὰς ἄλλας διαφορὰς τῆς ψυχῆς.* Il dit donc que dans certains animaux, comme les insectes quand on les coupe en morceaux, chaque partie ou section de l'insecte conserve le sentiment et la faculté locomotive. Il sembleroit que la dernière et grande sousdivision des corps organisés, celle ou l'on voit en même tems et des organes, et du sentiment, et de la pensée, l'homme (*διανοητικὸν*) devroit pouvoir fournir aussi à Aristote l'exemple d'une ou de plusieurs forces organiques (*μόριον, μόρια ψυχῆς*) répandues ou actives dans tout le corps soit virtuellement ou par leurs facultés; soit en même tems localement et par une présence substantielle; mais ici Aristote change de langage; *περὶ δὲ τοῦ νοῦ, καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως ἔοικε* etc. et ailleurs; *περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος;* nous presserons ailleurs ses expressions; mais nous renfermant ici dans la question qu'il a voulu résoudre, savoir de

quelle nature est la force organique, en quoi elle diffère du corps qu'elle façonne et anime, comment elle s'y prend pour le faire ce qu'il est, quels sont ses rapports avec lui, et si elle se distingue de lui ou par son action seulement si énergique et si variée sur tous les points du corps qu'elle s'approprie, ou en même tems par sa présence réelle et locale; je crois voir clairement qu'Aristote accorde ces deux sortes de présence également, quoique diversement à la force organique, quand il la considère dans les arbres et dans quelques espèces d'animaux; *περὶ μὲν τινῶν (μορίων ψυχῆς*, c'est-à-dire *θρεπτικοῦ* et *αἰσθητικοῦ*) *οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν (πότερον μόριον οὕτως ὥς' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον, ἢ καὶ τόπῳ)*; mais qu'il ne croit pas avoir des preuves suffisantes pour affirmer que cette même force organique, quand elle est jointe, comme dans l'homme, à la pensée (*διανοητικὸν*) soit aussi attachée à une certaine place dans le corps, ou à toutes les places qu'il présente, si cette force est multipliée, et répétée aussi souvent que sa vertu se répète; je ne puis pas entendre autrement — *ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει* qui vient après *περὶ μὲν τινῶν*, par où j'ai compris *θρεπτικοῦ* et *αἰσθητικοῦ*; on pourroit objecter ce pluriel *ἔνια* qui contraste avec *διανοητικὸν* que je sousentends; mais ce *διανοητικὸν* se répète dans chaque homme et donne une infinité de *μόρια ψυχῆς διανοητικά*.

Aristote se sert de cette observation pour répondre à ceux qui demandent si la force ou l'agent organique dans l'homme, survit ou non au corps qu'elle a animé; lui survivre, c'est être séparé de lui ou pouvoir en être séparé (*χωριστὸν*): or, dit Aristote *τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς* (*θρεπτικὸν* et *αἰσθητικὸν* par opposition au *διανοητικὸν* ou à *νοῦς* dont il avoit parlé) *φάνερον ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά*; et surquoi fonde-t-il cette évidence de destructibilité des forces organiques qu'il a nommées? il la fonde sur les distinctions précédentes; *φάνερον*, dit-il *ἐκ τούτων*; et quelles étoient ces distinctions? c'est que tandis que la force organique dans l'homme n'est attachée à aucune place du corps humain, et présente entre tous les phénomènes de la vie organique et sensitive, celui de la pensée; les autres forces organiques qui déploient leur action dans les plantes et dans les animaux, ne le font que comme virtuelles, c'est-à-dire agissant partout sans être nulle part, ou comme locales (*λόγῳ μόνον*,

ἢ καὶ τόπῳ); il résulte de là que toute l'énergie des forces organiques étant nécessaire pour faire une plante ou un animal, cette plante ou cet animal mort, les forces organiques doivent l'être aussi, s'étant épuisées et consumées à former la plante et l'animal; au lieu que la raison et la pensée ne faisant qu'accompagner dans l'homme les effets des forces organiques, sans servir à les expliquer, peuvent en être séparées à sa mort et leur survivre; c'est au fond le même raisonnement et la même doctrine qui se trouvent à la fin du chap. 1 du second livre de animâ, qu'il faut consulter dans notre paraphrase, si l'on veut bien entendre le sentiment que je viens d'énoncer. Je donne à présent en entier le passage dont je crois avoir donné l'esprit et le sens; *πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχή, ἢ μόριόν ψυχῆς· καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ, περὶ μὲν τινῶν οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν· ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει. ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἔνια διαιρούμενα φαίνεται ζῶντα, καὶ χωριζόμενα ἀπ' ἀλλήλων, ὡς οὔσης τῆς ἐν αὐτοῖς ψυχῆς ἐντελέχειαμὲν μιᾶς ἐν ἑκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων· οὕτω καὶ περὶ τὰς ἄλλας διαφορὰς τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἐντόμων ἐν τοῖς τεμνομένοις· καὶ γὰρ αἴσθησιν ἑκάτερον τῶν μερῶν ἔχει, καὶ κίνησιν κατὰ τόπον· εἰ δὲ αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν, καὶ ὄρεξιν· ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, λύπη τε καὶ ἡδονὴ παρακολουθεῖ· ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία· περὶ δὲ τοῦ νοῦ, καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως ἔοικεν* etc. *τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς, φάνερον ἐκ τούτων, ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά* (*de animâ* lib. 2 cap. 2.)

10. *ψυχὴ αἰσθητική.* Aristote fait d'abord une distinction subtile, mais qui cependant est trouvée juste dès qu'elle est expliquée, entre vivre et être un animal; l'un est *τὸ ζῆν* ou *ψυχὴ ζῶσα*, l'autre est *ζῶον*; la force organique qu'il appelle *τὸ ζῆν* et *ψυχὴ ζῶσα* est celle qui donne lieu aux trois degrés de l'organisation, les plus bas et les plus foibles ceux où l'organisation commence seulement et en deçà desquels il n'y en a point encore (*τροφὴ, αὔξησις, γένεσις*); celle qu'il appelle *ζῶον* est celle qui joint le sentiment ou la faculté d'éprouver la peine et le plaisir à cette première ébauche d'organisation (*ψυχὴ αἰσθητική*). Il faut remarquer ici plusieurs mots qu'il importe de ne pas confondre; *αἰσθητὸν* ou *αἰσθητὰ εἰδῆ*, ce qui est ou peut être senti, les

objets de nos sensations; *αἰσθητικὸν*, l'être qui a la faculté de sentir; *αἴσθησις* le sentiment ou la sensation, c'est-à-dire ou l'action de saisir et de se représenter confusément les objets sensibles, ou la modification que l'âme en éprouve, ou ce qui en reste pour ainsi dire dans l'âme, abstraction faite des objets mêmes et du matériel qui les constitue — je tâche de rendre la définition grecque qui me paroît dire cela; *καθ' ὅλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν, ὅ, τι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· αἰσθητήριον* l'organe ou le sens qui transmet les impressions des objets extérieurs et dans lequel réside le pouvoir d'en être affecté; *αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις.* Aristote, appuyé d'un côté sur la différence qu'il a faite entre *ζῆν* et *ζῶον εἶναι*, et de l'autre sur la définition qu'il a donnée de la sensation ou du sentiment, accorde aux plantes la vie organique, c'est-à-dire une vie apparente et improprement ainsi dite, mais leur refuse la sensibilité qui fait suivant lui la vie dans le sens propre; *διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν — οὐδεμία αὐτοῖς (φυομένοις) ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς*, (c'est-à-dire pas d'autre espèce de force organique que celle qui fait exister *κατὰ τροφὴν, κατὰ αὔξησιν, κατὰ γένεσιν*) *τὸ μὲν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει πᾶσι τοῖς ζῶσιν*; il ne dit pas *ζώοις*; *λέγομεν οὖν ὅτι τὰ φυτὰ οὔτε ἐπιθυμίαν, οὔτε αἴσθησιν ἔχουσιν; ἡ γὰρ ἐπιθυμία οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐξ αἰσθήσεως*, et ailleurs *ὅτε δὲ σπείρεται (τὰ φυτὰ) αἰσθήσεως τότε αἰσθητικὸν αὐτὸ μὴ εἶναι μὴ ἐγχωρεῖν οὐ δεῖ· ἡ γὰρ αἴσθησις αἰτία ἐστὶν ἐλλάμψεως ζῳῆς, τὸ δὲ θρεπτικὸν αἰτία ἐστὶν αὐξήσεως πράγματός τινος ζώντων*; il ne dit point *ζωῶν*; et comme si en avançant que la plante ne sent rien, il eût heurté quelqu'opinion dominante contraire et se fût attendu à des contradictions, il s'arrête sur cette matière et remarque d'abord, que dire que la plante vit, ce n'est pas dire encore qu'elle est un animal et qu'on peut sans la moindre contradiction affirmer l'un et nier l'autre; *εἴποι δέ τις ὢν ὡς ἐπεὶ τὸ φυτὸν ζῶν ἐστιν, ἤδη τοῦτο καὶ ζῶον εἴποιμεν ἄν· οὐδαμῶς* (de plantis lib. 1 cap. 1); l'erreur effectivement seroit grossière; l'animal doit sans doute vivre; mais tout ce qui vit n'est pas pour cela animal, comme le plus renferme le moins sans que le moins soit pour cela le plus, mais c'est surtout l'idée de la sensation, et ce qu'elle suppose dans l'être qui en seroit susceptible, qui persuade à Aristote que les

plantes ne la connoissent pas, et par conséquent ne connoissent ni la peine ni le plaisir. Il a défini plus haut la sensation, et j'ai rapporté ses paroles; il éclaircit à présent sa définition et explique ce qu'il entend par *δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.* La sensation résulte 1) des objets qui ont de la couleur, du goût, du son, de la grandeur etc. *ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα, ἢ χυμὸν, ἢ ψόφον πάσχει, μέγεθος ἄν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον;* 2) de l'organe ou du sens qui transmet ces objets à l'être sensible, *αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις;* 3) d'un principe enfin (*μόριον ψυχικὸν, μεσότης, τοιαύτη ἀρχὴ οἵα δέχεσθαι τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν*) qui sans être ni raison ou intelligence (*νοῦς, διανοητικὸν*) ni matière (*ὑλὴ*) soit propre à tirer et des objets extérieurs et de leur action sur l'organe ce qui ne sera ni l'objet extérieur, ni l'impression sur l'organe, mais un effet mitoyen et qui rappelle l'un et l'autre, et cet effet c'est la sensation; elle est un produit de ces trois élémens; elle participe de chacun d'eux, mais elle n'est proprement aucun d'eux; on les retrouve en elle, mais après avoir subi un travail qui les fait plutôt soupçonner, entrevoir, que reconnoître distinctement; c'est une manière de les rendre, un reflet de leurs qualités, ce qui en reste dans notre âme, quand elles-mêmes n'y sont plus telles qu'elles existent dans la nature; ce qui par conséquent vient de couleur, de saveur, de son, de grandeur, et n'est ni couleur, ni saveur, ni son, ni grandeur; *ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει· ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ᾗ τοιονδὶ, καὶ κατὰ τὸν λόγον — ἐστὶ μὲν οὖν ταὐτὸν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον· μέγεθος μὲν γὰρ ἄν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον· οὐ μὲν τῷ γε αἰσθητικῷ εἶναι· οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου;* ce que l'auteur renferme dans une comparaison aussi juste que toutes celles auxquelles il a très-rarement recours. Il y a trois choses dans l'action de cacheter un diplôme ou une lettre; l'anneau ou le cachet qui tient à l'anneau — ce sont les corps ou les objets extérieurs; la cire destinée à recevoir une empreinte — ce sont les organes ou les sens; et enfin l'action d'appliquer le cachet sur la cire — cette action dans son but et dans l'effet qu'elle doit produire, n'est point matérielle ni corporelle, elle part d'un agent intermédiaire qui se plaçant entre le cachet et la cire, va donner naissance à ce qui ne sera ni le cachet dont il ne

prendra

prendra ni le fer ni l'or, si c'en est-là la matière; ni la cire avec laquelle il n'a rien de commun, mais présentera l'idée de l'un et de l'autre (*μόριον ψυχικὸν, μεσότης, τοιαύτη ἀρχὴ οἵαν δέχεσθαι τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν*) et de ces trois choses, cachet, cire, agent qui travaille et opère à la faveur de l'un et de l'autre, naîtra ou le chiffre ou la marque ou le nom, ou la figure qu'on veut exprimer — c'est la sensation; voici les paroles d'Aristote, si je les ai bien comprises: *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον· λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον ἀλλ' οὐχ ᾗ χαλκὸς ἢ χρυσός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις* etc.

Les modernes n'ont rien dit, que je sache, pour définir la sensation, de plus vrai, de plus fin et en même tems de plus heureux et de plus précis pour l'expression; on voit ici en même tems le germe et peut-être la source de toutes les objections que les Idéalistes font contre l'existence réelle des corps, et un texte que Berkeley et consorts n'ont fait que commenter et délayer; cependant Aristote étoit bien éloigné de tirer autant de fausses conséquences qu'ils en ont tirées, de principes au fond incontestables et sans lesquels on n'a pas d'idée juste de la sensation; or de ce caractère qui ne la rend pas tellement dépendante des objets extérieurs, et de la nature des organes de l'animal qu'elle n'exige encore le concours de quelque force différente de la simple force organique, Aristote conclut que les plantes n'ont point de sensations; *φανερὸν δ' ἐκ τούτων διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν, καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν — αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν δέχεσθαι τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης*: c'est-à-dire qu'il n'y a pas de doute que les arbres et les plantes ne soient douées d'une force organique qui les produit et qui convertit en leur propre substance toutes les substances qui sont en contact avec elles pour les conserver, les faire croître et multiplier (*ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν, καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν* ou bien *μετὰ τῆς ὕλης*) mais que rien ne nous oblige à supposer dans les plantes, avec ou à côté de cette force purement végétative, une autre sorte de force encore qui soit capable de convertir en peines ou en plaisirs des impressions qui sans elle ne seroient qu'un pur mécanisme, une suite de mouvemens phy-

siques, et de simples vibrations de fibres; ce qui est cependant absolument nécessaire pour qu'on puisse parler de sensation; *αἴτιον τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν δέχεσθαι τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν* (*de anima* lib. 2 ch. 12). A ce parallèle des animaux et des plantes, Aristote joint plusieurs réflexions sur les animaux considérés comme tels, comme des corps organisés, et de plus, sensibles, susceptibles de bien et de mal, de peine ou de plaisir, de tristesse ou de joie, de désir ou de crainte; *ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν· οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξίς ἐστιν αὕτη·* je ne parlerai que de ce qu'il dit de l'attouchement; en en faisant pour les animaux une sensation, il le distingue avec beaucoup de raison du simple contact, que l'attouchement suppose sans doute, mais qui seul ne fait pas l'attouchement et qui se trouve par-tout; les êtres non organisés, ou les corps, et les êtres placés sur le plus bas échelon de l'organisation, ou les plantes, peuvent être et sont continuellement en contact, c'est-à-dire rapprochés de manière que leurs superficies se touchent; les animaux seuls ont le privilége de toucher et d'être touchés (*αἴσθησις, ἡ ἁφὴ*); cette sensation ou ce sens est commun à tous les animaux; *τὰ δὲ ζῶα πάντα μίαν ἔχει τῶν αἰσθήσεων τὴν ἁφήν·* par la raison que non seulement comme corps organisés, mais comme corps organisés de telle espèce, ils sont obligés de se nourrir, et qu'ils ne se nourriroient plus en qualité d'animaux s'il n'y avoit que contact et point d'attouchement entre les nourritures et eux, c'est-à-dire si se nourrir n'étoit pas pour eux une sensation ou plutôt une suite de sensations; *ἔτι καὶ τῆς τροφῆς αἴσθησιν ἔχουσιν, ἡ γὰρ ἁφὴ τῆς τροφῆς αἴσθησις.* Cette considération élève le sens de l'attouchement au-dessus des autres sens, autant que l'action de se conserver et de se nourrir est dans l'animal au-dessus de toutes les autres fonctions dont il peut s'acquitter; puisqu'elle nous présente ce sens comme antérieur à tous les autres, comme étonnant et merveilleux en lui-même, et plus étonnant encore par le nombre et la diversité de ses effets; mais Aristote l'envisage dans son rapport avec les autres sens; sans lui aucun des autres sens n'existeroit, et ne pourroit agir, n'étant que des modifications du toucher; et lui comme répandu par tout le corps peut exister sans les autres, puisqu'il y a des animaux qui le sont par l'attouchement et qui manquent

d'ailleurs de quelques autres sens; *πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἁπτικοῦ, τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει· ἁφὴ δὲ ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει· πολλὰ γὰρ τῶν ζώων οὔτε ἀκοὴν ἔχουσιν, οὔτε ὀσμῆς ὅλως αἴσθησιν.*

11. *ψυχὴ λογικὴ.* Après avoir marqué la différence qu'il y a entre l'animal et la plante que la sensation seule sépare, Aristote indique celle qui se trouve entre l'homme et l'animal, et pour le rendre plus sensible, il revient encore à la sensation qu'il s'efforce de caractériser davantage; nous avons vu déjà qu'il ne croit pas la force organique seule (*ψυχὴ πρώτη, ἐντελέχεια πρώτη*) suffisante pour expliquer le sentiment, et que *ψυχὴ αἰσθητικὴ μεσότης, τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης* est tout autre chose que *ψυχὴ πρώτη*; nous avons vu aussi que cette dernière, comme le principe général de l'organisation, par-tout où elle se trouve et dans la plante et dans l'animal et dans l'homme, est unique, et que les distinctions à faire dans cette force unique (*μόρια ψυχῆς*) ne commencent qu'aux effets nécessaires mais bien remarquables qui l'accompagnent (*θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, νοητικόν*). De ces trois effets le premier ne peut s'appeler *μόριον ψυχῆς* que relativement à *ψυχὴ πρώτη*, puisqu'il est le même dans les deux autres sortes de corps organisés; le second est *μόριον ψυχῆς* relativement au premier qu'il suppose, et au troisième auquel il est inférieur; et le troisième prend cette même dénomination relativement au premier et au second sur lesquels il l'emporte infiniment. Tous les corps organisés, dans quelque degré qu'ils le soient, étant simplement assujettis à la force organique, l'expression *μόρια ψυχῆς* ne commence à être applicable que là où l'on ne peut plus rendre raison des phénomènes par le mécanisme seul, c'est-à-dire au sentiment ou à la sensation dans l'animal, à la raison ou à l'entendement dans l'homme; *μόριον ψυχῆς αἰσθητικὸν, μόριον ψυχῆς διανοητικὸν*, ou *νοῦς* et pour abréger, *ψυχὴ αἰσθητικὴ, ψυχὴ διανοητικὴ* ou *νοῦς*; or il me semble que je distingue, en compulsant Aristote, quatre sortes de différences entre ces deux principes qui dans l'homme et dans l'animal s'ajoutent à la force organique et au corps qu'elle forme, savoir entre le principe du sentiment ou de la sensation, et le principe de la raison ou de la pensée.

1. Différence de nom et d'épithète; l'un est *ψυχὴ* simplement, *ψυχὴ ζωτικὴ*, un principe vital et générateur, l'origine et le commencement

de la vie ou de l'être sensible et vivant; θερμόν, en avertissant qu'il s'agit ici d'une tout autre chaleur que de celle que le feu produit, et d'une nature toute différente appelée pour cela πνεῦμα: l'autre est, outre νοῦς et les dénominations connues que j'ai ramassées ailleurs, φύσις, une nature ou une production naturelle particulière et plus excellente que les autres; σῶμα ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ οὐσία τις οὖσα, οὗ τὸ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν, οὐκ ἔστι πάθη· ὁ νοῦς ἴσως θεώτερον τι καὶ ἀπαθές ἐστιν, ψυχῆς γένος ἕτερον, ἀΐδιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον ἢ καὶ τιμιώτερον.

2. Différence d'origine; Aristote fait venir de la semence de l'animal le principe du sentiment ou de la sensation, qu'il y place comme dans son siége primitif et le lieu de sa naissance (ψυχὴ ζωτική): mais quoique le principe raisonnant et pensant s'y trouve aussi, ce n'est pas de là qu'il tire son origine; ψυχὴ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπῆρχεν, ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγενέσθαι, λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

3. Différence de relation avec le principe organique qui est également renfermé dans la semence de l'animal, si tant est qu'elle ne soit pas elle-même ce principe, ou ne lui imprime pas du moins le mouvement et l'énergie nécessaires pour animer et vivifier le germe dans lequel dort encore et n'attend que le moment de se manifester, une organisation complète; mais on voit par l'article précédent, d'abord que la cause du sentiment et de la sensation tient immédiatement et directement à la semence de l'animal ou à l'agent organisateur; tandis que le principe de la pensée et du raisonnement n'y tient que médiatement, par l'entremise de la sensation dont il n'est pas même le fruit, mais qu'il semble attendre pour se joindre à lui d'ailleurs; ensuite, que la semence de l'animal ou la force organique est le point de réunion des deux autres principes, tant de celui de la sensation que de celui de la pensée, et forme le lien qui les unit; enfin, qu'il n'est pas impossible de se faire quelqu' idée de cette multiplicité et de cette unité, qu'Aristote, comme nous l'avons fait voir plus haut, statue ou semble statuer en même tems, quand d'un côté il admet une seule force organique (ψυχὴ, ψυχὴ πρώτη) et que de l'autre il parle de plusieurs (μόρια ψυχῆς), parce qu'il ne peut pas

être question ici d'un morcellement ou d'un démembrement; comme organique et purement organique elle est une; comme faite de manière qu'elle n'exclut pas les phénomènes de la sensation et la raison, et qu'elle y trouve au contraire un trait de perfection pour elle, quand de nouveaux agens se combineront avec elle: on pourra sous ce rapport lui attribuer une pluralité; des forces organiques ne seront alors que celles qui sans être proprement cela, mais douées d'une autre sorte d'activité et la joignant au mécanisme des premières, en embellissent et en relèvent le jeu; tout cela sans doute est encore couvert d'épaisses ténèbres; mais quand dans nos systèmes dont l'habitude nous cache et nous déguise les difficultés, nous parlons d'union de l'âme et du corps, de facultés inférieures et de facultés supérieures de l'âme, savons-nous beaucoup mieux ce qu'est cette union et comment elle s'opére? ce que sont ces facultés inférieures, si elles sont inhérentes à l'âme ou si elle les doit au corps, et comment elle peut les lui devoir? comment les facultés supérieures peuvent naître des inférieures et cependant les laisser subsister à côté d'elles? et que ne demanderoit-on pas?

4. Différence de fonctions, de destinée, de durée. Nous avons vu que 1) la semence de l'animal comme renfermant ou comme constituant la force organique (*σπέρμα*) 2) la force organique (*ψυχὴ πρώτη, ἐντελέχεια πρώτη*) 3) le principe du sentiment ou de la sensation (*ψυχὴ αἰσθητική, μεσότης, τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ ὕλης, ζωτικὴ ἀρχὴ, θερμὸν, πνεῦμα*) 4) toutes les affections et même toutes les opérations et les pensées dans l'homme qui viennent de la sensation, se fondent sur elle, la supposent et sont sous ce rapport un mélange de sensation et de raison (*τὸ νοεῖν δὴ καὶ θεωρεῖν — τὸ διανοεῖσθαι, καὶ φιλεῖν, ἢ μισεῖν, ἢ μνημονεύειν* etc.) nous avons vu, dis-je, que toutes ces parties constituantes de la nature animale et de la nature humaine en particulier *μόρια ψυχῆς* avoient une origine, une base commune, c'étoit cette nature elle-même et la multiplicité de ses ressorts; c'est ce qu'Aristote appelle *ἄλλο τι ἔσω — τὸ κοινὸν εἶδος ἀχώριστον τοῦ σώματος*; nous avons vu au contraire qu'il se représente le principe pensant et raisonnable comme ne naissant pas du sein de la nature humaine et n'ayant en elle, (ce qu'on ne peut pas dire des autres)

aucune place assignable, mais y venant et se joignant à elle d'ailleurs (*νοῦς, φύσις, σῶμα ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ γένος ἕτερον, εἶδος κεχωρισμένον οὐ χωριστὸν τοῦ σώματος, λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι* c'est-à-dire *εἰς τὸ σπέρμα.*) Mais d'où vient donc ce principe, et en se séparant du corps où va-t-il se rendre et continuer à exister? Je crois qu'en combinant ces expressions: *ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ ἀΐδιον, ἔοικεν ἐγγενέσθαι· λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*, avec l'idée que tous les philosophes grecs se faisoient de l'univers et entr'autres du ciel comme d'une substance unique, éternelle, impérissable d'où tous les êtres sortent, et où tous les êtres rentrent par une circulation sans commencement ni fin, on ne se tromperoit pas beaucoup de croire que c'est d'une certaine matière subtile, céleste, éthérée, répandue dans tout l'univers, qu'Aristote détache le principe pensant et raisonnable qu'il reconnoît dans l'homme, et qu'il envoie dans sa semence, non comme un extrait, une quintessence, un sublimé de cette semence qui s'y seroit formé (ce caractère est celui du principe du sentiment ou de la sensation *ζωτικὴ ἀρχή, ψυχή, θερμόν, πνεῦμα*), mais comme une vertu qui s'y attache de dehors et l'électrise, mais qui l'abandonne à l'heure de la mort pour se rejoindre à sa source qui est l'univers, et pour rentrer dans le dépôt commun d'influences subtiles, célestes, divines dont elle n'étoit qu'une émanation et une foible parcelle. Tous les principes différens de celui-ci, et que j'ai énoncés plus haut dans la décomposition de la nature humaine, à la raison et à l'entendement près, sont ce qu'Aristote appelle: *τόδε τὸ ἔχον ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει* c'est-à-dire ce qui a, et possède pour un tems le principe pensant et raisonnable (*τὸ διανοητικὸν*) qui s'y joint et complète ainsi le corps humain. Les passages dont je viens de parcourir les termes, achèveront d'exprimer et la différence des fonctions dont l'ensemble forme ce corps, et celle du sort qui attend les deux parties principales où ces fonctions s'exercent; *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγενέσθαι, οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι· τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται, ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου· αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστι. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν, ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τοῦδε τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο*

ἔχει διὸ καὶ τούτου φθειρομένου, οὔτε μνημονεύει, οὔτε φιλεῖ, οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ ὁ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερον τι καὶ ἀπαθές ἐστιν — περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως — ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ (de animâ lib. 1 ch. 3, lib. 2 ch. 2, liv. 3 ch. 8).

J'ai promis que je reviendrois encore à la diatribe de François Patrice contre Aristote; et la dernière notion que je viens de rapporter (νοῦς) me fournit l'occasion naturelle de mettre sous les yeux de mes lecteurs les propositions 29ème, 30ème et 31ème qui suivant le professeur Vénitien doivent prouver démonstrativement qu'Aristote ne croyoit pas l'immortalité de l'âme. Voici donc comme il continue à mettre (à ce qu'il s'imagine) en opposition directe Platon et Aristote;

Dixit Plato, anima humana est immortalis (in Phaedro, Phaedone et alibi).
Aristoteles: est forma corporis, anima est mortalis;

— Plato, animae connatus est intellectus (in Phaedro, Timaeo, lib. LXI. de Repub.). Aristoteles: intellectus de foris venit (lib. 2 de animalium generatione);

— Plato, anima a corpore separatur (in Phaedro et alibi). Aristoteles: anima a corpore non separatur, quia est ejus forma.

C'est bien dommage que Pomponace et Niphus dont la querelle sur le véritable sentiment d'Aristote quant à l'immortalité de l'âme a été si longue et si vive, n'ayent pas eu le talent de la traduction au point où François Patrice le possédoit, non plus que ceux auxquels de siècle en siècle jusqu'à nos jours, ils semblent avoir légué leurs oppositions de sentiment et leurs combats sur ce point de critique; ils auroient vu que pour faire dire à Aristote que l'âme meurt avec le corps, quoiqu'il ait dit tout le contraire et qu'il ait positivement déclaré que le principe pensant est indestructible, il ne falloit que mal traduire le mot εἶδος ou celui de ψυχὴ πρώτη, ἐντελέχεια πρώτη et n'entendre qu'à moitié les expressions ἔοικεν ἐγγενέσθαι et θύραθεν εἰσιέναι· car c'est sur cette misérable méprise que porte la prétendue contradiction que Patrice trouva entre Aristote et Platon; pour se convaincre qu'elle est imaginaire et qu'Aristote et Platon étoient arrivés à la même vérité quoique par des chemins différens et en ne s'exprimant pas l'un comme l'autre, il n'est besoin que d'une seule remarque; l'âme dont parle Platon n'est pas la même que celle dont parle

Aristote, et il est pitoyable que Patrice ait cru qu'il suffisoit de mettre par-tout *anima humana;* de plus, si Platon a dit *animae connatus est intellectus*, je ne vois pas (puisqu'on s'en rapporte ici à une mauvaise traduction latine) qu'Aristote ait dit le contraire, puisque, sans nier que la raison et l'entendement ne se trouvent dans l'homme dès sa naissance, il prétend seulement que la raison et l'entendement n'ont pas la même origine et le même siége dans l'homme que le principe de la sensation et tout ce qui tient à ce principe; distinction qui bien loin de confondre l'âme et le corps, met entre ces deux parties de notre être la plus forte barrière et tend plutôt à favoriser qu'à combattre l'indestructibilité et la permanence du principe pensant: il peut très-bien être *connatus*, sans être pour cela *innatus*.

Je pourrois à présent, ce me semble, renfermer dans quelques aphorismes, non pas le système d'Aristote, mais ce qui, d'après mes lumières et en me résumant sur tout ce discours, me paroît être son système.

§ 1.

Le Traité d'Aristote, mal intitulé en latin *de animâ* ne parle pas du tout de l'âme dans le sens que nous attachons au mot âme et que la philosophie moderne lui donne; il n'y faut chercher que la force organique et ses différens aspects dans la plante, dans l'animal et dans l'homme.

§ 2.

On ne voit pas dans Aristote de quelle nature est ce principe général d'organisation, et comme les anciens n'avoient pas la notion de la spiritualité pure, on ne peut pas demander si Aristote regardoit cet agent comme spirituel ou matériel, comme simple ou composé; mais on pourroit souhaiter de savoir, de quelle sorte de matière plus ou moins grossière, plus ou moins approchante du corps (σωματικὸν ou ἀσώματον) il le croyoit fait, mais cela même il ne le dit nulle part, autant qu'il m'en souvient.

§ 3.

Il ne décide pas si les raisons de la diversité des phénomènes que l'organisation nous présente dans la plante, dans l'animal et dans l'homme, et qu'il appelle μόρια ψυχῆς, ne sont que les facultés différentes d'une seule et même force organique, ou si chacun de ces phénomènes exige une force organique ou autre distincte, mais toujours avec un centre de réunion et d'action commun, qui empêche qu'on n'ait dans l'homme trois êtres au lieu d'un.

§ 4.

§ 4.

Dans nos systèmes il est composé de deux substances proprement dites, dont l'une, savoir l'âme, se subdivise encore en deux espèces de département formées de facultés inférieures et supérieures; dans Aristote l'homme est un, et il ne faut pas même suivant lui demander s'il est un ou s'il est double; mais comme aux yeux de l'observateur, il tient en même tems de la plante, de l'animal et de l'être pensant et raisonnable, Aristote ne voit en lui qu'un corps organisé de trois manières différentes, dont la première coïncide avec l'organisation même et prise dans sa plus grande généralité; mais dont les deux autres ou sont autant de modifications que l'organisation n'explique pas, mais que l'organisation n'exclut pas non plus, mais qu'elle adopte comme un accroissement de beauté, d'énergie et d'activité, quand une cause qu'il s'agit de trouver et de déterminer, le lui apporte.

§ 5.

Aristote cherche cette cause pour expliquer la sensation dans l'homme et dans l'animal, et la raison et l'entendement dans l'homme seul; il appelle l'une, comme nous l'avons vu, *μεσότης*, ou *τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ ὕλης*; l'autre est *νοῦς, διανοητικὸν* etc.

§ 6.

Il n'est donc proprement ni spiritualiste, ni matérialiste; il n'est pas spiritualiste d'après la remarque du § 2; il est moins encore matérialiste, puisque pour l'être, il faut, ou nier toute distinction entre l'âme et le corps, entre une pensée et un mouvement, ou faire naître du corps l'âme, et du mouvement ou de l'étendue la pensée, soit comme une propriété innée de l'étendue et de la matière, soit (comme Locke l'avoit imaginé) comme une propriété étrangère à la matière additionnelle, et dont la Toute-puissance divine eût jugé à propos de la gratifier. Aristote n'a rien pensé de semblable; bien loin de faire venir la raison et l'entendement de la force organique, il lui soustrait même la sensation, et prétend qu'elle ne peut pas être l'effet d'un simple mécanisme et du jeu matériel des organes. Notre définition de *l'âme*, de *l'esprit*, de *l'esprit pur*, de l'être parfaitement simple, a rendu, je le sais, tous les anciens philosophes matérialistes, en

rejetant la distinction qu'ils faisoient entre une matière non-matière, pour ainsi dire, à force d'être raréfiée, atténuée, volatilisée, et la matière ordinaire et connue, et en n'admettant aucun milieu entre le simple et le composé, entre ce qui est esprit et ce qui est corps; cette rigueur est sans doute très-conséquente et très-philosophique; cependant il me paroît impossible de ranger ces philosophes dans la même classe avec ceux dont j'ai énoncé le sentiment, en commençant cet article; et s'il y a un matérialisme foible, adouci, mitigé, aussi délicat et aussi fin que la matière subtile et éthérée qu'il invoque pour se faire comprendre; cette sorte de matérialisme, bien différent de celui que d'autres philosophes ont connu et professé, et qui semble avoir été plus dans l'expression que dans l'idée et l'intention de ceux qui en ont encouru l'anathême, sera précisément ce milieu entre notre spiritualisme et le matérialisme grossier, dans lequel Aristote s'est établi; je n'exagèrerai même rien en avançant qu'il a approché de plus près qu'aucun philosophe de son tems, de ce spiritualisme rigoureux et parfait qui place un abyme que rien ne peut combler, entre la pensée et l'atôme le plus atôme de tous; pour s'en convaincre, qu'on réfléchisse sur la manière dont il décrit le principe de la sensation; *μεσότης, τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ ὕλης*, et dont il veut faire entendre l'origine de l'entendement (*νοῦς*) *ἔοικεν ἐγγενέσθαι οὐσία τις οὖσα, σῶμα ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ γένος ἕτερον, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ, καὶ εἴ τι τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον ἢ καὶ τιμιώτερον· λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*; qu'on se rappelle cette foule d'expressions, de tours, d'épithètes reçues et consacrées dans la philosophie grecque pour désigner ce qui ne devoit être ni esprit ni corps, et dont Aristote pouvoit se servir, s'il n'avoit pas voulu par toutes ces périphrases renchérir sur la précision, la force et l'énergie des façons de parler ordinaires; et il sera difficile de ne pas se persuader qu'il avoit en caractérisant de cette manière la source et des sensations et de l'entendement quelqu'idée dans l'esprit tout-à-fait pareille à celle que nous y avons quand nous traitons cette matière, et à laquelle il n'a manqué qu'un signe abstrait pour parvenir jusqu'à nous sans la moindre équivoque.

§ 6.

Je ne crois pas qu'on trouve nulle part dans Aristote, clairement et

en autant de termes ce que j'ai cru pouvoir suppléer ἀπὸ τοῦ κοινοῦ et en partant des opinions reçues pour l'explication des mots ἔοικεν ἐγγενέσθαι, et τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι; c'est que le principe pensant et raisonnable qui constitue l'homme entroit dans les parties basses où ce corps privilégié pour l'organisation se dessine, en se détachant de la masse générale de matière subtile et éthérée dans laquelle on faisoit flotter l'univers, pour y rentrer, et s'y reverser de nouveau quand l'homme meurt. L'univers étant dans les principes de cette philosophie, nécessaire, éternel, impérissable sans que rien puisse y naître proprement et y mourir, il est clair que ce côté de l'homme (νοῦς, οὐσία τις οὖσα) portoit le même caractère et ne périssoit jamais; il a fallu tout l'aveuglement de Patrice et des ennemis plus ardens qu'éclairés du Péripatétisme pour s'y méprendre; tout ce qu'ils pouvoient remarquer, c'est d'abord que la partie spirituelle et intelligente n'a dans ce système aucun avantage sur la partie grossière et terrestre, puisque la dissolution de celle-ci la fait également rentrer dans le dépôt commun de toutes les existences; ensuite, que durée et indestructibilité n'est pas encore immortalité de l'âme, puisque la durée et la permanence éternelle n'emporte ni l'individualité ni la personnalité nécessaires pour constituer l'être pensant, immortel. A la première de ces réflexions j'oppose que si dans ce système la nature engloutit tout également pour rendre tout ensuite sous des formes différentes, ce n'est pas que tout dans son sein s'amalgame indistinctement à tout, sans qu'aucune ressemblance ou affinité des êtres et des élémens, qui les composent, soit consultée dans ce refoulement continuel des parties vers le Tout, et détermine tous les points où ce refoulement s'opère; il est donc tout simple que ce qu'il y a de mortel et de périssable dans l'homme, s'unisse à sa mort à ce que l'univers renferme d'homogène à cette partie de lui-même terrestre et grossière, et que ce qu'il présente de plus noble et de plus inexplicable par les propriétés de la matière, aille rejoindre au moment de la dissolution du corps humain ce qu'il y a dans l'univers de plus pur, de plus subtil et de plus éloigné de ce qu'on entend par matière; l'analogie, et les expressions mêmes d'Aristote conduisent là; σῶμα, dit-il en parlant du corps organisé auquel s'est joint le principe de la pensée, σῶμα ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. A la seconde réflexion prise de ce que dans l'immersion qui se fait de ce principe dans la totalité des êtres, au moment où l'in-

dividu périt, on ne voit pas ce que devient l'individualité et la personnalité, je réponds qu'on ne voit pas non plus que ces deux qualités sans lesquelles sans doute, il n'y a pas proprement d'immortalité, ayent été jamais clairement et en autant de termes, niées par Aristote et enlevées à ce principe pensant au moment où il quitte l'individu qu'il avoit caractérisé, pour redevenir partie de l'univers; Aristote qui ne vouloit pas même faire honneur au corps de la sensation, devoit être bien éloigné de placer le siége du *conscium sui* dans cette partie terrestre de nous-mêmes; il falloit donc que cette substance ou cette vertu (*νοῦς, ψυχὴ λογισμὸν καὶ διάνοιαν ἔχουσα*) qui du dehors venoit se joindre au principe organisateur pour lui communiquer le don de la pensée, eût apporté aussi la personnalité, et dans ce cas, pourquoi ne l'auroit-il pas remporté et conservé après sa séparation du corps? ou si la personnalité n'a commencé à exister que depuis cette union et par cette union, de manière qu'elle en fût le produit, pourquoi ce produit une fois existant n'eût-il pas pu se conserver et se perpétuer dans celle des deux parties constituantes de l'homme qui survivoit à l'autre, pour retourner à la masse générale de l'univers dont elle avoit été détachée; dans l'une ou l'autre de ces deux suppositions, la personnalité après la mort seroit sauvée; et cette circonstance que, suivant Aristote, le principe où suivant nous elle se réfugieroit, est confondu de nouveau après la mort de l'être pensant comme avant sa naissance, dans l'immensité de l'univers, cette circonstance, dis-je, n'empêche pas plus qu'il ne puisse conserver son individualité et sa personnalité, que ne l'empêche une simple séparation de l'âme et du corps énoncée comme nous l'énonçons dans nos systèmes modernes; car au moment où par la mort nous n'appartenons plus à telle partie de l'univers qui nous traçoit la sphère de nos idées, de nos sentimens, de nos volontés, n'appartenons-nous pas à l'univers entier? et faire cesser la seule relation que l'expérience nous fasse connoître, n'est-ce pas rendre possibles toutes les relations imaginables et correspondantes à tous les points de l'espèce et de la durée? Il n'y auroit qu'une assertion contre laquelle il seroit impossible de défendre et de maintenir l'individualité, la personnalité, et par conséquent l'immortalité de l'âme, ce seroit de dire que ce principe pensant ne quitte le corps organisé qu'il avoit adopté, et ne se rejette dans la totalité des influences de son espèce, dont il étoit sorti pour un tems, qu'afin d'aller rendre le même service à d'autres corps organisés

destinés à offrir le phénomène de la pensée, et d'admettre ainsi une Métempsychose universelle, restreinte cependant à l'espèce humaine et en vertu de laquelle toutes les âmes humaines passeroient indistinctement et successivement dans tous les corps qui en sont susceptibles, et tous les corps appartiendroient à toutes les âmes; mais on pense bien que cette assertion ou plutôt ce delire métaphysique n'est pas dans Aristote; s'il n'a pas énoncé clairement, discuté longuement et encore moins décidé toutes les questions qui s'élèvent sur la personnalité après la mort (ce qui tenoit et à son siècle, et à son caractère propre de sagesse et de circonspection) toujours voit-on que sa théorie ne s'oppose à aucune théorie plus précise, et ne renferme rien d'incompatible avec les principes d'une philosophie postérieure à la sienne. Il peut avoir consigné tous ses sentimens dans ses ouvrages; personne n'est en état de prouver qu'il ne l'a pas fait, il doit donc être permis de ne le juger que par ses ouvrages; mais il peut aussi très-bien n'avoir pas mis dans ce qui nous est resté de lui, tout ce qu'il pensoit sur la matière difficile et délicate dont il s'agit, et avoir, comme bien d'autres, valu mieux que ce qu'ils écrivent; qui peut se refuser à cette supposition? ou plutôt qui peut ne pas l'admettre s'il a bien médité la fin du 1er ch. du 2d livre *de animâ* et surtout la comparaison du corps et d'un navire, de l'âme et du pilote dont j'ai tâché de montrer le grand, le profond sens et la richesse?

Je terminerai ici des réflexions qui m'ont peut-être déjà mené trop loin et où je ne pensois guères à m'engager quand je pris pour sujet de ce Mémoire l'Entéléchie. On ne peut assez regretter qu'Aristote ait été traduit trop tôt et dans des siècles qui n'étoient et ne pouvoient pas être encore à l'unisson de son génie métaphysique, et des matières qu'il a traitées; en mon particulier, je donnerois toutes les traductions qu'on en a faites dans les premiers tems de la renaissance des lettres et tant de commentaires mille fois plus obscurs que le texte, pour un ou deux ouvrages, peut-être trois, tels que seroient un dictionnaire fait uniquement pour entendre cet homme rare; une bonne paraphrase, et une concordance, des dissertations et plusieurs dissertations de l'ordre de celle que Mrs. Eberhard, Garve et divers autres philosophes de l'Allemagne faisoient insérer de tems à autre dans l'estimable collection de Fülleborn, et qui ne rouloient que sur quelques expressions ou pro-

pres, à Aristote ou prises par l'auteur et dans les endroits où il les place, dans un sens différent de celui qu'elles ont dans d'autres écrivains, ou propres à nous faire pénétrer dans l'esprit de sa philosophie et même à jeter quelque nouveau jour sur toute la philosophie ancienne; des morceaux détachés, et des explications de ce genre, mais en grande quantité, seroient d'excellens matériaux et une préparation naturelle aux travaux que je propose, pourroient même en tenir lieu jusqu'à ce qu'ils fussent faits; après quoi je présume que l'envie de traduire cet auteur passeroit entièrement.

Ueber

# Diogenes von Apollonia.

Von Herrn Schleiermacher *).

Indem ich zum erstenmal meinen Beitrag zu den Arbeiten der Akademie liefernd meine künftige Laufbahn in derselben überschaue, kann ich nicht umhin, über das nachtheilige Verhältnifs, in welchem die Klasse, der ich angehöre, wenn man sie mit den übrigen vergleicht, zu dem Ganzen steht, zu klagen. Denn mitten unter philologischen, historischen, naturwissenschaftlichen und mathematischen Arbeiten solcher Gelehrten, die ihre Wissenschaft ganz zu durchdringen streben, und also eben so zu den höchsten Principien derselben hinaufsteigen, wie sie genau das Einzelne erforschen, und dies ist doch der Begriff des Akademikers, was kann mitten unter solchen Arbeiten den Mitgliedern der philosophischen Klasse noch eigenes übrig bleiben, als nur das Gebiet der höchsten und allgemeinsten transcendentalen und metaphysischen Speculation. Diese aber ist ein Geschäft, welches von einer solchen Verbindung, wie diese, wenig Nutzen ziehen kann. Denn worauf ist es bei einer Akademie abgesehen, als dafs entweder gemeinschaftliche Werke unternommen werden, oder dafs wenigstens durch Rath, Urtheil, Beitrag der Andern, jeder sein eignes besser vollende, das Mangelnde ergänzend, das Irrige berichtigend? Jene Speculation aber ist ein ganz einsames Geschäft, welches jeder im Innern seines Geistes vollenden mufs, und wobei dem der nicht mehr ganz ein Anfänger ist, Rath und Unterstützung eben so wenig fruchten kann, als einem Dichter mitten in seinem Werke auch kaum der vertrauteste Freund Rath zu geben vermöchte, wie er es hinausführen, oder wie er dies und jenes hineinbringen könnte, ohne ihn zu verirren. Auch wird der Philosoph inmitten seiner tiefsinnigen Betrachtung solche Hülfe eben so wenig suchen, als der Dichter in seiner Begeisterung, und hat er seine

*) Vorgelesen am 29. Januar 1811.

Betrachtung vollendet, so würden wir auch fast nur gering von ihm denken, wenn er durch Tadel und Zureden Anderer vermocht werden könnte, etwas an dem Werke zu ändern; denn es mufs viel zu sehr der Abdruck seines innersten Geistes seyn, als dafs er das dürfte. Wer freilich mit etwas vollendetem in dieser Art zuerst unter uns auftritt, der wird, das kann nicht fehlen, die Andern ergötzen, unterrichten, orientiren, und vielleicht ihren Arbeiten eine neue Richtung oder einen höhern Schwung geben; aber er wird doch immer nur in derselben Art auf sie wirken, wie er auch auf andere aus dem gelehrten Publikum wirkt, oder wie auch ein anderer Philosoph aufser der Akademie auf sie wirken könnte. Wer aber gar einer höhern Vollendung, einer durchgeführten Individualität der Speculation sich nicht bewufst ist, der bleibe mit seinen speculativen Uebungen besser für sich, und errege nicht den Hörern entweder untheilnehmende Stille oder einen Streit, bei dem keine freundliche Gemeinschaft mehr statt findet, weil er sogleich um den Boden selbst geführt wird, auf dem jeder steht; denn ein drittes giebt es schwerlich. Wollen hingegen wir Armen andere Untersuchungen, wobei wir aus jenem höchsten Gebiet der allgemeinen Speculation auch nur um etwas herabgestiegen sind, hier mittheilen, um sie weiter zu fördern: so sind wir gewifs irgendwie in das Eigenthum der Naturwissenschaften oder der geschichtlichen verirrt, und in Gefahr von den andern Klassen ausgepfändet zu werden. Unser eigenthümliches Gebiet gleicht einem schmalen Grenzrain zwischen zwei grofsen Feldern, auf dem man sich, geschweige bei schlüpfrigem Boden, nicht halten kann, ohne bald auf die eine, bald auf die andere Seite auszugleiten, und, je sorgfältiger die anliegenden Felder angebaut sind, um desto leichter werden, wenn sie darauf auch nichts zertreten haben, die verbotenen Tufstapfen entdeckt. Deshalb bitte ich wenigstens für jetzt sowohl, als für die Zukunft, dafs man mir vergönne, mich mehr auf dem mir zunächst liegenden geschichtlichen Gebiet anzusiedeln, auf die Bedingung freilich, dafs ich auch, so viel an mir ist, nützliches anbaue, und nur zertrete, was ich für Unkraut erkenne. So kann ich dann geduldig erwarten, ob, wie es sonst wohl zu geschehen pflegt, die Grenznachbarn den Rain umpflügen, und mir jenen schwierigeren Boden unter den Füfsen wegnehmen werden.

---

Unter

Unter die mancherlei Räthsel, die mir wenigstens in der Geschichte der alten Ionischen Philosophie noch ungelöst sind, gehört auch das was den Diogenes von Apollonia betrift. Nicht sowohl wegen der Frage, ob er nach Menagius [1]) einerlei ist mit jenem Diogenes Smyrnäus, dessen Clemens [2]) und auch Laertius [3]), letzter aber unter dem Namen Diomenes, als Lehrers des Anaxarchos gedenken; sondern wegen seiner Philosopheme und seiner Schriften.

Es findet sich nemlich eine Stelle über ihn bei Simplicius, in dieses unschätzbaren Schriftstellers Commentar zu den Physicis des Aristoteles [4]). „Diogenes von Apoll., sagt er, fast der jüngste von denen, welche sich mit „diesen Dingen beschäftiget haben, hat das meiste nur zusammengerafft, „(συμπεφορημένως) einiges nach dem Anaxagoras, anderes nach dem Leucip„pus vorgetragen. Das Wesen (φύσις) des Ganzen, sagt auch er, sey die „unendliche und ewige Luft, aus deren Verdichtung, Verdünnung und wech„selnden Zuständen die Gestalten der übrigen Dinge hervorgehen. Solches „nemlich" — und jeder wird wohl dies nur auf den zuletzt angegebenen Inhalt, nicht auf das zuerst aufgestellte Urtheil beziehen — „berichtet Theophra„stos von dem Diogenes, und auch sein auf mich gekommenes von der Natur „überschriebenes Werk sagt deutlich, die Luft sey es, aus der alles andere „entstehe. Nikolaos jedoch berichtet, er setze den Urstoff mitten zwischen „Luft und Feuer." Diesem Nicolaos kann man auch den Porphyrios [5]) beifügen. Und so behaupten denn einige, Diogenes baue die Welt aus Luft, Andere, aus dem Mittelding zwischen Luft und Feuer. Die ersteren würden ihn zu einem reinen Schüler des Anaximenes machen, die letzteren ihn nach der einen Ansicht vom Anaximandros diesem anfügen, nach der andern, wahrscheinlich richtigern, aber ihn als Erfinder einer eignen ἄρχη aufstellen. Simplicius, wiewohl den Theophrastos für und den Aristoteles vor sich, ist so entfernt den Nikolaos und Porphyrios zu verachten, dafs er nicht nur meint, ihre Ansicht könne sich auf verlorne Schriften des Mannes gründen, sondern auch, offenbar nur durch ihr Ansehn bewogen, selbst schwankt und bald dieses bald das andere von ihm behauptet. Allein wie kann von dem,

[1]) Zu Diog. Laert. IX.
[2]) Strom. I.
[3]) IX, 58.
[4]) Fol. 6. a.
[5]) Simpl. ibid. fol. 32. b.

welcher es sey nun die Luft oder jenes Mittelding als Grundstoff annahm, gesagt werden, dafs er das meiste dem Anaxagoras und Leucippus nachgeschrieben? Was wenigstens irgend mit jener Behauptung zusammenhängt, kann er ihnen nicht nachschreiben, da jener ganz anders, und so, dafs er offenbar die Luft als eine Mischung ansieht, aus den Homoeomerien, dieser wiederum ganz anders aus den Atomen die Welt baut.

So bescheiden auch Simplicius sich über die Meinung des Nikolaos und Porphyrios äufsert: so sucht er doch die seinige aus der ihm bekannten Schrift des Diogenes zu vertheidigen, indem er mehrere Bruchstücke aus derselben anführt, in einer Stelle seines obgedachten Commentars, von der ich nur, was der Sache gleich den Ausschlag giebt, vor weg nehmen, und da es mir hier nur auf den Sinn ankommt, in einer Uebersetzung in Erinnerung bringen will. Er sagt: „Denn unmittelbar darauf, wo Diogenes zeigen will, dafs in dem von ihm angenommenen Grundstoff viel Verstand (νόησις) sey, indem er spricht: „denn ohne Verstand könnte er nicht so vertheilt seyn, dafs er das Maafs von allem enthielte, von Sommer und Winter, Nacht und Tag, Regen, Wind und Himmelsheitere, und auch das übrige, wenn einer es betrachten will, wird er auf das schönste, wie es nur möglich ist, angeordnet finden.“ Da fügt er noch hinzu, dafs auch der Mensch sammt den übrigen Thieren durch diesen Grundstoff, welcher nemlich die Luft ist, lebe und Seele und Bewufstseyn habe, mit diesen Worten: „Aufserdem aber sind auch dieses noch grofse Zeichen. Der Mensch nemlich und die übrigen Thiere leben durch das Athemholen aus der Luft, und eben dies ist ihnen Seele und Bewustseyn, wie hier in dieser Schrift ganz deutlich gezeigt wird, und wenn dieses genommen wird, so sterben sie, und das Bewufstseyn hat ein Ende.“ Kurz darauf, so fährt Simplicius fort, sagt er deutlich heraus: Und mir scheint das Bewufstseyn enthaltende das zu seyn, was die Menschen Luft nennen, und von dieser alles regiert zu werden, und sie über alles zu herrschen.“ Das folgende aber wage ich nicht zu übersetzen, da es eine Corruption enthält, die ich nicht zu heilen weifs [1]).

[1]) Die Worte lauten so: ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἕδος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. Man müfste übersetzen: denn von ihr scheint mir alles ἕδος auszugehn, sich über alles zu erstrecken, alles anzuordnen und in allem zu seyn. Allein von ἕδος in irgend einem sittlichen Sinne kann hier schwerlich die Rede seyn, da die alten Physiologen auf das Sittliche

Lassen wir ihn also auf jeden Fall lieber zu wenig sagen als zu viel, so wird er also fortfahren: „Denn von dieser scheint mir alles Bewufstseyn „auszugehn, und sich auf alles zu erstrecken, alles zu ordnen, in allem zu „seyn; und nichts giebt es, was nicht an ihr Antheil hätte, aber auch „nicht eines hat diesen Antheil ganz gleichmäfsig mit einem andern, son„dern viele Weisen (τρόποι) giebt es der Luft und der νόησις. Denn viel„fach verschieden ist sie, wärmer, kälter, trockner, feuchter, ruhiger und „in schnellerer Bewegung, und viele andere Verschiedenheiten finden sich „noch, auch an Gefühl und Farbe unzählige. Und aller Thiere Seele ist „dasselbige, Luft, wärmere als die äufsere, in der wir sind, weit kältere „aber, als die um die Sonne her. Ganz gleich aber ist dieses Warme „nicht bei einem Thiere und dem andern, ja auch nicht einmal bei den „Menschen unter sich, sondern verschieden, freilich nicht gewaltig, sondern „so, dafs sie einander sehr nahe kommen, dafs aber doch keines dem an„dern völlig gleich ist, und keines von diesen verschieden gebildeten kann „doch von dem andern verschieden seyn, ehe sie dasselbe gewesen sind. „Da aber die Abweichung (ἑτεροίωσις) so vielfältig ist, so sind auch die „Thiere vielfältig und verschieden, und weder an Gestalt einander gleich, „noch an Lebensweise, noch an Sinn, wegen der Menge der Verchieden„heiten. Dennoch aber ist es immer dasselbe, wodurch sie alle leben, se„hen, hören, und ihr übriges Bewufstseyn haben."

Aus diesen Stellen kann wohl kein Zweifel übrig bleiben, dafs nicht Diogenes wirklich die Luft als die allgemeine Basis aller Dinge angesehen habe. Und dafs er sich etwa anderwärts sollte untreu geworden seyn,

überhaupt so gut als gar keine Rücksicht nehmen, da diese unmittelbare Ableitung der Sitte aus der Luft rein aus der Luft gegriffen wäre, und niemand konnte eingeleuchtet haben, und da sich weder Veranlassung zu diesem gefahrlichen Seitensprung noch ein Ruckweg von demselben angedeutet findet. Wollte man ἔθος, was ich jedoch nicht vertheidigen möchte, von den oben angedeuteten Naturordnungen verstehen: so wäre auch dieses hier zu speciell, und es würden dieselben Bedenken eintreten. Nimmt man nun das folgende hinzu: καί ἐστι μηδὲ ἓν ὃ μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν, so sieht man aus dieser das Ganze abrundenden Zusammenstellung von ἀήρ und νόησις, dafs in dem streitigen Satz bei ἀπὸ τούτου zu verstehen ist ἀέρος, und bei ἐπὶ πᾶν ἀφῖσθαι die νόησις: und etwas, wodurch dieses ausgedruckt wird, scheint man entweder aus ἔθος allein oder aus ἔθος εἶναι bilden zu mussen.

auch das läfst sich nicht nur bezweifeln, sondern geradehin abläugnen. Denn Simplicius sagt nirgends, dafs Nikolaos und Porphyrios sich auf andere Schriften des Mannes berufen; sondern er selbst schliefst nur aus einer Stelle in dem Buch über die Natur, dafs es noch andere gegeben. Seine Worte lauten so: „Da die Berichte der meisten versichern, Diogenes habe gleich dem Anaximenes die Luft als Urstoff gesetzt, Nikolaos aber in seinem Werk über die Götter erzählt, er habe als Grundstoff aufgestellt etwas zwischen Feuer und Luft, und dem Nikolaos auch Porphyrios gefolgt ist: so mufs man wissen, dafs dieser Diogenes mehrere Bücher geschrieben, wie er selbst in dem Buch von der Natur erwähnt, indem er sagt, er habe gegen die Physiologen, die auch er Sophisten nennt, geschrieben, und auch eine Meteorologie verfafst, in welcher er versichert, ebenfalls vom Grundstoff und von der Natur des Menschen gehandelt zu haben." Diese gegen die Sophisten gerichtete Schrift und diese Meteorologie müfsten also früher da gewesen seyn, und sollte er in ihnen jenes Mittelding aufgestellt haben, so müfste er hier in dem Buche über die Natur sich selbst widerlegen. Aber wo sollte man diese Palinodie anders erwarten, als gleich bei der ersten Feststellung des neuen Princips, und es zeigt sich davon auch nicht die leiseste Spur.

Fragt man nun, was jene Behauptung so ehrenwerther Männer mag veranlafst haben: so scheint die Sache diese zu seyn. Aristoteles führt mehrmals die Meinung von einem solchen Mittelding, als der ἀρχὴ aller Dinge an, ohne irgend jemand bestimmt als deren Urheber zu bezeichnen, und zwar redet er bisweilen von einem Mittelding zwischen Wasser und Luft, wie Coel. III. 5 und Phys. III. 4, bisweilen zwischen Feuer und Luft, wie Phys. I. 4, und anderwärts. Simplicius sagt in unserer Stelle, Alex. Aphrod. schreibe dieses Mittelding dem Anaximandros zu, widerlegt aber sehr richtig, dafs dies des Aristoteles Meinung nicht könne gewesen seyn, weil nach ihm Anaximandros nicht durch Verdünnung und Verdichtung die Dinge aus der ἀρχὴ erzeuge, sondern durch Ausscheidung der Gegensätze. Darum nun sagt Porphyrios gewifs mit Recht, dem Anaximandros könne Aristoteles nur ein unbestimmtes Unendliches beigelegt haben, was auch Simplicius annimmt und sein ἄπειρον für ein ἀδιόριζον erklärt, im Gegensatz gegen ein εἰδοποιημένον. Nun fehlte es also für jenes Mittelding an einem Mann, und daher wurde es auf Rechnung des Diogenes geschrieben, von dem man wenig wufste, und den man in der Ionischen Reihe fand.

Schlechtere Schriftsteller schreiben ihm unbedacht beide Mitteldinge zu, Simplicius, Joannes Grammat. Nikolaos und Porphyrios nur das zwischen Feuer und Luft, wahrscheinlich veranlafst dadurch, dafs in der oben angezogenen Stelle eine gewisse Wärme dem Diogenes die Bedingung des Lebens ist, und ihm deshalb als die urspriingliche Form, wenigstens als das nothwendig erste πάϑος der Luft erscheinen mufste.

Ueber diesen Punkt also ist, glaube ich, nicht nöthig etwas weiteres zu sagen; jene Bemerkung aber, dafs Diogenes, wenn er früher eine andere ἀρχὴ hätte angenommen gehabt, gerade hier sich selbst müfste widerlegt haben, leidet noch eine weitere Anwendung. Nemlich, wenn er wirklich einer der jüngsten Physiologen war, wenn er mancherlei einzelnes, was es auch gewesen sey, dem Anaxagoras nachgeschrieben, und also seine Bücher vor Augen gehabt hat: durfte er denn wohl so gradezu festsetzen, dafs ursprünglich der Luft, und mittelst ihrer allen Dingen die νόησις einwohne, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, dafs Anaxagoras den νοῦς für ein besonderes Prinzip und die Luft für ein μίγμα der primitiven Stoffe gehalten habe? Man könnte sagen, eben diese Darlegung, dafs Seele und Geist überall mit einer individualisirten Lebendigkeit der Luft komme und gehe, sei die den damaligen Zeiten angemessene Widerlegung des Anaxagoras, so wie die Darlegung der unendlichen Modificabilität der Luft die Widerlegung des Thales ist. Allein dies gälte nur von der einen Behauptung des Anaxagoras, nicht von der andern, und Diogenes mufste vor allem dieses retten, dafs die Luft ein eignes Etwas, ein einfaches und ursprüngliches sei. Wollte man sagen, die Polemik möge wohl weiterhin ihren Platz genommen haben: so scheint auch dieses allem, was sich aus der angezogenen und einigen anderen Stellen über den weiteren Fortgang der Schrift des Diogenes muthmafsen läfst, ganz entgegen zu seyn. Ich gehe diesen Spuren nach, und damit jeder über die Gleichartigkeit und Zeitgemäfsheit des gefundenen urtheilen könne, theile ich es in der Ursprache mit.

Von dem προοίμιον der Schrift hat uns Diog. Laert., der IX. 57. sehr unzureichend von unserm Manne handelt, den ersten Anfang aufbehalten, λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσϑαι, τὴν δὲ ἑρμηνείαν ἁπλῆν καὶ σεμνήν. Wo ἀρχὴ unstreitig nicht in dem philosophischen Sinne zu nehmen ist, wiewohl schon dem frühern Anaximandros zugeschrieben wird, das Wort zuerst so ge-

braucht zu haben; sondern es heifst das, wovon die Rede ausgeht, der erste Hauptsatz, den wir sogleich aus Simplicius kennen lernen. Dieser nemlich berichtet, Diogenes schreibe gleich nach dem Eingange so: Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο ἔυδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔοντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔοντα, εἰ τούτων τε ἦν τὸ (vielleicht τῳ) ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ὂν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἡτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὐδὲ μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη (hier scheint etwas zu fehlen) οὐδ' ἄν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι, οὔτε ζῶον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ ὅυτω συνίσατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι· ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται, καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ [1]). Dies ist offenbar eine wörtliche Anführung; merkwürdig durch den Ausdruck, der mehr als irgend ein Bruchstück eines der frühern Philosophen die ersten rohen Züge des platonischen enthält. Eine andere als diese Stelle hat auch Aristoteles gewifs nicht vor Augen gehabt, wo er sagt: καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Διογένης, ὅτι εἰ μὴ ἦν ἐξ ἑνὸς ἅπαντα οὐκ ἄν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, οἷον τὸ θερμὸν ψύχεσθαι καὶ τοῦτο θερμαίνεσθαι πάλιν· οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἄλληλα ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον [2]). Denn die bestimmteren Wendungen und abstracteren Ausdrücke, welche wir hier finden, dürfen wir dem Diogenes selbst nicht zuschreiben. Simplicius fährt fort: Als

[1]) Mir aber scheint, um es mit eins zu sagen, alles was ist, von demselben her abgeändert, und also dasselbe zu seyn. Und das ist leicht zu sehen. Denn wenn das in dieser Welt sich jetzt findende Erde und Wasser, und was sonst in dieser Welt zu sehen ist, wenn hievon eines von dem andern verschieden wäre, durch seine eigne Natur, und nicht vielmehr alles dasselbe seyend nur mannigfaltig umgewandt und abgeändert wäre: so könnten sie sich ja weder mit einander vermischen, noch nutzen oder schaden für das andere.... Auch konnte weder ein Gewächs aus der Erde wachsen, noch ein Thier oder sonst etwas erzeugt werden, wenn es sich nicht so verhielte, dafs es dasselbige wäre, sondern alles dieses wird nur aus demselbigen her abgeändert, bald dieses, bald jenes, und geht wieder in dasselbige zurück.

[2]) Und darin hat Diogenes Recht, dafs wenn nicht alles von einem her wäre, so fände ein Wirken und Leiden von und auf einander nicht statt, wie dafs das Warme kalt wird und dieses wiederum warm. Denn die Wärme und die Kälte gehen nicht in einander über, sondern das zum Grund liegende. De gen. et corr. I. 6.

ich dies zuerst fand, glaubte ich auch, er rede von einem gemeinsamen Grundstoff, der von den vier Elementen verschieden sei, indem er sagt, diese würden sich nicht vermischen noch verwandeln, wenn eines von ihnen die ἀρχὴ wäre und nicht allen das gleiche zum Grunde läge, von dem sie alle abgeändert sind. Allein hier wird es nun nothwendig, die Stelle des Simplicius im Zusammenhange zu betrachten, und ich scheue es nicht, auch die früher schon übersetzte Stelle noch einmal wörtlich hier anzuführen. Simplicius also fährt, nach den jetzt eben mitgetheilten Worten, folgendergestalt fort: Ἐφεξῆς δὲ δείξας ὅτι ἐσὶν ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ νόησις πολλὴ, οὐ γὰρ ἄν, φησιν, οὕτω δεδάσθαι οἵόντε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥσε πάντων μέτρα ἔχειν χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἄν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυσὸν κάλλισα, ἐπάγει ὅτι καὶ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἐκ τῆς ἀρχῆς ταύτης ἥτις ἐσὶν ἀὴρ καὶ ζῇ καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ νόησιν λέγων οὕτως. Hier müssen wir bemerken, dafs die unter φησὶν stehenden Worte οὐ γὰρ ἄν bis κάλλισα offenbar eigene Worte des Diogenes sind. Nach ἐπάγει aber, welches sich an das ἐφεξῆς δὲ δείξας ὅτι anschliefst, redet Simplicius wieder, indem er den Inhalt des folgenden anticipirt, und die entscheidend klingenden Worte ἥτις ἐσὶν ἀὴρ gehören ihm an, und nicht unserm Diogenes, der erst nach den Worten λέγων οὕτως wieder redend eingeführt wird, und zwar so: ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μέγαλα σημεῖα. ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνεόντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο (nemlich τὸ ἀναπνέειν ohne Zweifel) αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐσι καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει, καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει. — εἶτα μετ' ὀλίγου σαφῶς ἐπήγαγε, sagt nun Simplicius weiter, und das folgende ist also eine neue Stelle etwas weiter hin in der Schrift, vor welcher, wie man aus dem σαφῶς schliefsen kann, Diogenes noch nicht das Wort grade herausgesprochen hatte, dafs sein Urstoff die Luft sey, sondern nur im allgemeinen gezeigt, dafs es Ein Substrat geben, dafs dieses die νόησις in sich haben, und die Quelle des Lebens seyn müsse; was es aber seyn möge, darauf hatte er vorhin nur hingedeutet, und Instanzen angeführt, woraus es hervorgehen sollte. Die Stelle selbst nun lautet von jenen Worten an so: καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχειν εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν. ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἔθος εἶναι, worüber schon oben geredet ist, καὶ

ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι, καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι· καὶ ἐσι μηδὲ ἓν ὃ μὴ μετέχει τούτου, μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν; ἔσι γὰρ πολυτρόπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ σασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. καὶ πάντων τῶν ζώων δὴ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐσιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώων ἐσὶν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις· ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὐ ἀλλ' ὥσε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέν τοι ἀτρεκέως γε ὅμοιόν γε ὄν. οὐδὲν δ' οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιουμένων ἕτερον ἑτέρῳ πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται. Dieser letztere Satz ist zwar schon an sich schwer zu verstehen, keines von den abgeänderten Dingen könne ein von den andern verschiedenes seyn, ehe es dasselbe gewesen. Ich denke aber; dasselbe geht auf den Urstoff; nur als von ihm abgeänderte, also, vorher er selbst gewesene sind die Dinge von einander verschieden. Dasselbe liegt in der oben angeführten früheren Stelle, wo dieses allgemeine auch unbequem genug bei Erzeugung der Pflanzen und Thiere vorkommt, nur dafs eine offenbare, ich weifs nicht wie grofse Lücke dies weniger bemerklich werden liefs. Eben so ist auch hier noch weniger zu begreifen, wie er an diese Stelle kommt. Man mufs annehmen, dafs dieses vorher schon aufgestellte allgemeine Gesetz jetzt. nachdem der Grundstoff materiell als Luft bestimmt ist, noch einmal wiederholt werde, und dafs also der Satz sich weniger auf das unmittelbar vorhergehende bezieht, als vielmehr die ganze Inductionsreihe abfchliefst. Und diese Wiederholung war um so nothwendiger, da er nun noch wegen der Thiere mehr ins Einzelne gehen wollte; wie nun anschliefsend an die letzten Worte also geschieht: ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐνούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέαν ἐοικότα ἀλλήλοις οὔτε διαίταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιώσιων. ὁμῶς δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα. Bis hieher ist offenbar von den Worten καὶ μοι δοκεῖ an, alles eine zusammenhängende und wörtlich angeführte Stelle aus der Schrift des Diogenes. Von dem folgenden aber giebt uns Simplicius wieder nur den Inhalt. Aber gewifs doch vom unmittelbar folgenden, denn da er auch εἶτα, ἔπειτα μετ' ὀλίγον sagt, so kann man das ἐφεξῆς nicht anders als eigentlich verstehen. Er fährt nemlich so fort: καὶ ἐφε-

ξῆς

ξῆς δείκνυσι, ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματῶδές ἐστι, καὶ νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν, ἐν οἷς καὶ ἀνατομὴν ἀκριβῆ τῶν φλεβῶν παραδίδωσιν [1]). Nach dieser Stelle, auf welche wir sogleich zurückkommen wollen, fährt Simplicius fort: Ἐν δὴ τούτοις σαφῶς φαίνεται λέγων, ὅτι, ὃν ἄνθρωποι λέγουσιν ἀέρα, τοῦτό ἐστιν ἀρχή. Θαυμαστὸν δὲ ὅτι κατὰ ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, ἀΐδιον ὅμως αὐτό φησι, λέγων „καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα. τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται τὰ δ' ἀπολείπει". καὶ ἐν ἄλλοις „ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι [2]). Von den beiden hier wörtlich angeführten Stellen nun haben wir, meine ich, keine Art von Gewifsheit, dafs sie auf das früher angeführte folgen; denn sie sind ganz aus dem Zusammenhange heraus. Und wenn ich meine Meinung sagen soll, so scheinen mir diese Behauptungen als erste formale Bestimmungen des zu suchenden allgemeinen Substrats vorangestellt gewesen, und die Stellen aus jener ersten Gegend der Schrift zu seyn, wo der Grundstoff noch nicht als Luft bestimmt war. Denn sehr gut schliefst sich an diese letzten Worte jene von uns zuerst angeführte Stelle, welche anfängt: denn ohne Verstand konnte er nicht so vertheilt seyn u. s. w.

Sehr übereinstimmend mit dem, was im vorhergehenden über die Entstehung der Empfindung und Wahrnehmung vorkommt, berichtet der falsche Plutarchos [3]) über den Schlaf, dafs nemlich dieser nach dem Diogenes entstehe, wenn das Blut sich überall verbreitend die Adern erfülle, und die in ihnen eingeschlossene Luft in die Brust und Lufthöle treibe; wenn

[1]) Unmittelbar darauf zeigt er, dafs auch der Saame der Thiere etwas hauchartiges sei, und dafs Empfindungen, Wahrnehmungen, entstehen, indem die Luft mit dem Blute den ganzen Körper durchdringt vermittelst der Adern, bei welcher Gelegenheit er eine genaue Beschreibung der Adern mittheilt.

[2]) An allen diesen Stellen sagt er doch offenbar ganz bestimmt, dafs, was man Luft nennt, der Urstoff sei. Wunderbar aber ist, dafs, ob er gleich sagt, alles andere entstehe durch Abänderung aus ihr, er sie dennoch ewig nennt, wo er sagt: „Und eben dieses ist das ewige und unsterbliche Wesen, von allem andern wird einiges, anderes vergeht;" Und an einem andern Orte: „aber dieses scheint mir ganz offenbar grofs zu seyn und mächtig, und ewig und unsterblich und vieles wissend.".

[3]) De plac. phil. V, 24.

aber alles luftartige aus den Adern verschwinde, so erfolge der Tod. Wenn aber Simplicius sagt, dafs eben da wo Diogenes von der Entstehung des Bewustseyns handle, er eine genau Beschreibung der Adern gebe: so hat uns offenbar eben diese Beschreibung Aristoteles aufbewahrt (Arist. Anim. III, 2) aber, ohnerachtet er anfängt: Δ. δε ὁ Α. τόδε λεγει, doch schwerlich wörtlich, da jede Spur des Ionismus fehlt; auch wäre dies gegen die Allegations-Principien des Aristoteles. Ich enthalte mich, diese Stelle mitzutheilen, und verweise auf Sprengels Bericht [1]), der freilich unvollständig ist, und dessen Treue ich nicht verbürgen will. Dafs aber die von Aristoteles aufbewahrte Stelle dieselbe ist, welche Simplicius vor Augen hatte, erhellt unwidersprechlich daraus, dafs auch in der aristotelischen dasselbe von der Natur des thierischen Samens vorkommt; denn nachdem die Adern bis in die Zeugungstheile herabgeführt worden, schliefst die Stelle damit, der dichtere Theil des Blutes werde von den fleischigen Theilen eingesogen, was aber in jene, die Zeugungstheile, eindringe, sei fein, warm und schaumig. Da nun gleich hier Diogenes so sehr ins Einzelne ging, denn die Beschreibung ist eine so vollständige Gefäfslehre, als sie damals nur seyn konnte: so glaube ich, dafs auch, was Censorinus von ihm anführt (cap. 5, 6 und 9), dafs nemlich die Frucht aus dem männlichen Samen allein entstehe, dafs das Fleisch sich zuerst bilde, und nach diesem erst Knochen und Sehnen, ebenfalls aus dieser Schrift von der Natur genommen sei und hieher gehöre, denn es bezieht sich auch darauf, die Entstehung aus dem zartesten und hauchartigen und den erst allmähligen Uebergang in das feste und starre darzuthun. Da nun die speciellste Naturbeschreibung und Erklärung sich in der Schrift des Diogenes so nahe an die erste Mittheilung seiner Grundanschauung anschliefst, und diese Schleuse einmal geöffnet war, wie können wir sie wieder schliefsen, und was dürfen wir vermuthen, als dafs alles specielle dieser Art, was uns von Diogenes anderwärts überliefert ist, diesem Bestreben, das Allgemeine durch das Besondere zu bewähren, in derjenigen Ordnung gefolgt sei, welche darin liegt, dafs er, wie der Zusammenhang der von Simplicius angeführten Stellen darthut, wo er ins Besondere einging, von dem Menschen anfing, also in der absteigenden Richtung, von dem vollkommensten Leben zu dem unvollkommnen hinunter sich bewegte. Daher mufste er zunächst den Anfang der Seelenthätigkeiten

[1]) Gesch. d. Arz. I, 468.

und des Athmens als gleichzeitig setzen, wie man aus einem freilich etwas verworrenem Bericht schliefsen mufs [1]). Eben so genau hängt damit zusammen, dafs er sich erklären mufste, ob auch den Thieren, sofern sie ja athmen, *νόησις* zukomme. Er vergleicht wegen beschränkten Wahrnehmens und Denkens ihren Verstand mit dem Wahnsinn [2]). Auch mufste sich zudrängen und dicht an dieses anschliefsen, die Rechtfertigung jenes in der ersten Darlegung der Ansicht aufgestellten Satzes, dafs alle Thiere athmen, und hiervon hat uns auch Aristoteles etwas aufbewahrt. Nemlich in der Schrift über das Athmen sagt er (cap. II): Anaxagoras und Diogenes, welche beide behaupten, alles athme, beschreiben auch die Weise, wie die Fische und die Schalthiere athmeten, und zwar Diogenes so: Indem sie das Wasser durch die Kiemen herausliefsen, zögen sie vermittelst der im Munde entstehenden Leere aus dem den Mund umgebenden Wasser die Luft in sich, wie er denn Luft im Wasser annehme. Zu welcher Stelle der Erklärer erinnert, Diogenes allein nehme, abweichend darin von Anaxagoras, an, dafs im Wasser immer Luft vorhanden sei, auch sei das von der Leere im Munde nicht buchstäblich zu nehmen, denn Diogenes nehme kein wahrhaft leeres an, sondern nur leer von Wasser, meine er, sei der Mund. Damit hängt zusammen, was Aristoteles im nächsten Abschnitt berichtet, aber einfältig nennt, dafs nemlich Diogenes das Sterben der Fische in der Luft daraus erklärt, dafs sie zuviel Luft einsögen, aus dem Wasser aber nicht mehr als ihnen angemessen sei. — Weiter hinabwärts finden wir, dafs auch jener Schein des Lebens in den Aeufserungen der magnetischen Kraft die Aufmerksamkeit des Diogenes auf sich gezogen. Wenigstens erwähnt Alex. Aphrod. [3]) da, wo er von Magneten redet, einer Meinung des Diogenes, dafs alle Metalle (*πάντα· τὰ ἐλατά*) Dünste von sich gäben, und auch von aufsen einsögen, einige mehr andere weniger, am meisten aber

[1]) de plac. phil. V. 15. *γεννᾶσθαι μὲν τὰ βρέφη ἄψυχα, ἐν θερμασίᾳ δε· ὅθεν τὸ ἔμφυτον θερμὸν εὐθέως προχυθέντος τοῦ βρέφους εἰς τὸν πνεύμονα ἀφέλκεται.*

[2]) ibid. V, 20. *Διογένης μετέχειν μὲν αὐτὰ* (sc. *τὰ ἄλογα ζῶα*) *τοῦ νοητοῦ καὶ ἀέρος διὰ δὲ τὸ τὰ μὲν πυκνότητι τὰ δὲ πλανασμῷ τῆς ὑγρασίας μήτε διανοεῖσθαι μήτε αἰσθάνεσθαι, προσφερῶς δὴ αὐτὰ διακεῖσθαι τοῖς μεμηνόσι παρεπτικότος τοῦ ἡγεμονικοῦ.* Hier ist *ὑγρασία* und was dahin gehört wahrscheinlich ein eigner Ausdruck des Diogenes, aber *ἡγεμονικὸν* schwerlich.

[3]) Quaest. nat. II, 23. fol. XVIII.

Kupfer und Eisen, aus welcher Hypothese er hernach auch das Rosten erkläre, und dies nun mag die letzte Grenze dessen seyn, wobei es auf die Identität der Luft und der *νόησις* ankam.

So ohngefähr mag in der Schrift des Diogenes von der Natur derjenige Theil der Darstellung, der das Lebendige umfafste, und offenbar der erste war, abgefafst und angeordnet gewesen seyn, aus welchem auch, gewifs ziemlich zu Anfang, entnommen ist, was Aristoteles [1]) berichtet, Diogenes behaupte, die Seele sei Luft, und zwar sei diese deshalb erkennend, weil sie das erste sei, und alles andere aus ihr, bewegend aber deshalb, weil sie das feintheiligste sei. Denn jenes bestimmtere und aus späterer Hand überlieferte [2]), das regierende der Seele sei in der arteriellen Herzkammer, welche mit Luft angefüllt sei, mag, zumal Diogenes doch auch Luft im Kopf annahm, wohl nicht ganz ohne Mifsverstand seyn. — Auf diese Darstellung mag nun die andere gefolgt seyn, in welcher gezeigt ward, wie die leblosen körperlichen Dinge aus der Luft durch Verdünnung und Verdichtung entständen. Aber wie auch diese, von der wir freilich wenig wissen, mag geordnet gewesen seyn, und wie man in sie verweisen will, was uns von seiner Erd- und Himmelskunde theils derselbe Alexandros berichtet [3]), theils in vielen einzelnen Stellen zerstreut vorkommt in den Büchern de plac. philos. [4]) und was ich nicht dieses Orts halte, alles aufzuzählen: müfste nicht, falls Diogenes den Anaxagoras gekannt, und ihm anderes nachgeschrieben hat, müfste nicht in seiner Schrift, wenn irgend eine Spur von einer Haltung und Ordnung darin soll gewesen seyn, auch schon dem ersten Anfang des speciellen, den uns Simplicius genau angiebt, die Widerlegung jenes Anaxagor. Satzes, dafs die Luft ein *μίγμα* sei, vorangegangen seyn, und da Simplic. bis hieher wenigstens aufmerksam gelesen hat, sollte er eine solche Merkwürdigkeit wohl übersehen oder verschwiegen haben?

Beweise aus dem, was jemand nicht sagt, sind freilich immer etwas mifslich, und da noch die Ausflucht übrig bleibt, Diogenes könne den

[1]) de anima I, 2.

[2]) de plac. phil. IV, 5 und 16.

[3]) ad Arist. Meteorol. II. fol. 91. und 93.

[4]) II, 1. 8. 13. 23. 32. und III, 2. So auch Stob. Floril. Ed. Plant. p. 44. 47. 52. 56. 59. 64. 93.

Anaxag. in jenen andern von Simplicius angeführten Schriften, der Meteorologie oder der gegen die Sophisten, widerlegt haben; so erlaube man mir das Verhältnifs zwischen diesen beiden Naturforschern noch von einer andern Seite zu beleuchten.

In der früheren Reihe der Ionischen Philosophen Thales, Anaximandros, Anaximenes, hatte der Geist sich selbst als Gegenstand der Speculation noch gar nicht gefunden, die Erklärung des intellectuellen wurde vernachläfsigt, oder ganz mythisch behandelt. Was ist nun wahrscheinlicher, dafs der Geist sich zuerst fand in jener strengen Form des Gegensatzes, den Anaxagoras aufstellt, oder in jener untergeordneten, der erscheinenden Einheit mit der Materie, wie wir bei Diogenes finden? Ist nicht von Diogenes zu Anaxagoras ein Fortschritt, umgekehrt ein Rückschritt? Tritt uns nicht Anaxagoras, wenn wir ihn unmittelbar an Anaximenes knüpfen, ganz unhistorisch, wie ein *deus ex machina* entgegen, als habe er den Geist, und noch dazu ganz fertig und rein gewaschen von aller Materie, gleichsam erfunden? Spricht sich nicht in dem ganzen Ton der ersten Sätze des Diogenes aus, er bringe dieses als etwas ganz neues auf die Bahn, dafs man bei Bestimmung der ἀρχὴ auch die Erklärung der νόησις sich zur Aufgabe machen müsse, und dafs er eben hierdurch über seinen Vorgänger Anaximenes hinausgehe? Nicht aber, als ob er zum Anaxagoras sagen wolle, ich brauche deinen besondern νοῦς nicht, ich habe ihn schon in meiner ἀρχὴ drin? Ferner, da die Anaxagoräische Lehre von den Homoeomerien, wie man sie, wahrscheinlich ihm gar nicht zu Danke, genannt hat, offenbar auf der Anschauung des Assimilationsprozesses der organischen Körper beruht, ist dies nicht auch eine spätere und künstlichere Betrachtungsweise, als wir sie bei Diogenes finden? Kurz, alles tritt zusammen, um uns dahin zu bestimmen, dafs wir den Diogenes, wenn nicht ganz deutliche und sichere Zeugnisse dagegen auftreten, unmittelbar an den Anaximenes anzuknüpfen haben, ganz unabhängig von Anaxagoras, und so, dafs er nicht einmal etwas von ihm gewufst hat. Solche Zeugnisse habe ich aber bis jetzt nirgend gefunden, aufser jenes eine bei Simplicius: dafs er der jüngste unter den Physiologen sei, und dem Anaxagoras und Leucippus nachgeschrieben habe. Von den Lebensumständen des Mannes wissen wir nichts, aufser was Laertius aus dem Demetrius Phal. berichtet, dafs auch er des Neides wegen in Athen in grofser Gefahr geschwebt habe; sonst sagt auch dieser nur, Diogenes treffe der Zeit nach

κατὰ Ἀναξαγόραν, und es wird sehr ungewifs, ob die Aussage des Simplicius, dafs er der jüngste sei, auf einer wirklichen Tradition ruht oder nur Vermuthung ist. In den einzelnen Berichten wird er unzählig oft mit dem Anaximenes zusammengestellt, und es sind nur einige Neuere, die ihn ohne alle Autorität zu einem Schüler oder gar Nachfolger des Anaxagoras machen wollen. Jener Ausspruch bei Simplicius aber beweiset dann immer nur, dafs der von dem er herrührt, viel übereinstimmendes gefunden in den Aeufserungen des Anaxagoras und des Diogenes. Da derselbe aber eben das auch findet zwischen Diogenes und Leucippus: so erkennen wir in ihm einen solchen, der vorzüglich auf die einzelnen Hypothesen zur Erklärung der Lufterscheinungen gesehn hat, wobei für wissenschaftliche Anschauung und Combination noch wenig vorbereitet war, dergleichen aber in jenen Pseudogalenischen und Pseudoplutarchischen Schriften von allen alten Philosophen in grofser Anzahl angeführt werden, und so, dafs auch die in den Principien am meisten verschiedenen, in einzelnen Erklärungen dieser Art oft zusammentreffen. Vielleicht ist nun, wenn Simplicius jenes Urtheil nicht anders woher entlehnt hat, hiebei besonders Rücksicht zu nehmen, auf die Lehre von dem sogenannten Wechsel der vergänglichen Welten, in welcher Anaxagoras, Leucippus und Diogenes vom Stobaeus übereinzustimmen gemeldet werden. Auf diese war Simplicius besonders aufmerksam wegen seines Streites gegen das christliche Dogma vom Weltende und dessen Verfechter Joannes Philoponus. Hat er nun ähnliche Zusammenstellungen, wie jene Bücher der plac. phil. enthalten, vor sich gehabt: so hat er leicht mehr von dieser Uebereinstimmung geglaubt, als er sah, immer in Bezug auf jene anderen Schriften des Diogenes, die er annahm, die aber nicht mehr auf ihn gekommen waren, und hat sich so dieses Urtheil anderwärts abstrahirt, und es nur nicht allzugeschickt hier angebracht, wo er von den eigentlichen Principien des Diogenes redet. Aber auch mit dieser Annahme, dafs es mehrere Schriften des Diogenes gegeben, scheint es mifslich zu stehen. Simplicius stützt sich auf weiter nichts anders, als auf jene bereits oben übersetzt angeführte Stelle aus des Diogenes Schrift von der Natur. Freilich giebt er uns diese Stelle nicht wörtlich, sondern in indirecter Rede und im Auszuge. Seine Worte aber lauten so: *ἰσέον ὡς γέγραπται πλείονα τῷ Διογένει τούτῳ συγγράμματα, ὡς αὐτὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως ἐμνήσθη, καὶ πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων, οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστὰς, καὶ μετεωρολογίας γεγραφέναι, ἐν ᾗ*

καὶ λέγει περὶ τῆς ἀρχῆς εἰρηκέναι, καὶ μέντοι καὶ περὶ ἀνθρώπου φύσεως. Freilich klingt das wohl, als habe Diogenes von einer besonderen Schrift gegen die Physiologen geredet, und als erwähne er einer besonderen Meteorologie. Allein ganz entschieden geht es doch nicht hervor, und man wird eher geneigt, zu glauben, Simplicius habe die bezogene Aeufserung des Diogenes mifsverstanden, da seine Auslegung derselben so durchaus nicht wahrscheinlich ist. Denn was konnte die Schrift gegen die Physiologen anders enthalten haben, als Widerlegung anderer Hypothesen über die ἀρχή. Und diese sollte er von der Ausführung seiner eigenen ganz getrennt und in einer eigenen Schrift vorgetragen haben, in der er doch überall, wenn man sich nicht eine rein dialektische Widerlegung denken will, die damals wohl nicht möglich war, wieder auf seine Grundsätze zurückkommen mufste? Gewifs wird für jene Zeit jedermann natürlich finden, dafs er in eben dieser Schrift über die Natur, welche in einem, wie man aus allem schliefsen mufs, sehr mäfsigen Umfang eine nach Art und Maafs jener Zeit durchgeführte Darstellung auch vieles Einzelnen enthielt, zugleich was ihm von andern seiner Ansicht widersprechenden Systemen bekannt worden, kürzlich wird widerlegt haben. Eben so mit der Meteorologie. Haben nicht die vorsokratischen Naturforscher alle in ihren Büchern von der Natur, auch diese Gegenstände abgehandelt? War nicht nach dem eigenen Bericht des Simplicius auch in eben dieser Schrift des Diogenes viel zoologisches Einzelnes ausgeführt? und sieht man nicht in den angeführten Stellen deutlich genug auch das meteorologische angelegt, so dafs es nach Belieben ins einzelne konnte ausgesponnen werden? Und dennoch sollte er noch eine besondere Meteorologie[1]) geschrieben haben, da er doch über diese Dinge, alle Nachrichten zusammen genommen, gewifs nicht soviel gewufst, als über die Adern, denen er ja auch keine eigne Schrift gewidmet, sondern den ganzen Reichthum in diese von der Natur ausgegossen hat? Und in jener Meteorologie sollte er auch wieder von dem Grundwesen gehandelt haben, welches in dieser Schrift abgehandelt ist, und von der menschlichen Natur, von der ebenfalls nicht wenig in dieser Schrift steht, so dafs beide, die polemische und die meteorologische, doch nur Wiederholungen gewesen wären von der über die Natur? Dies ist höchst unwahrscheinlich in einer Zeit, wo die Philosophen noch so wenig schreib-

[1]) Verdächtig macht der Ausdruck μετεωρολογίας, wozu wieder das ἐν ᾗ nicht recht stimmt, unsern Text wohl nicht, sondern man schreibe nur μετεωρολογίαν.

selig waren, dafs selten einer mehr als eine Schrift hinterliefs. Wenn man nun dazu nimmt, dafs sich von mehreren Schriften des Diogenes nirgend sonst eine Spur findet: mufs man nicht glauben, dafs Simplicius die angezogene Stelle mifsverstanden? Das Wie ist freilich schwer nachzuweisen: und doch, wenn es erlaubt ist Vermuthungen über eine aus Luft gebaute Schrift mit einer vielleicht auch nur aus der Luft genommenen Vermuthung zu schliefsen, so möchte ich glauben, die angezogene Stelle sei der Epilog unserer Schrift gewesen, in welchem Diogenes nach dem zuversichtlichen Tone jener Zeit, sich dessen, was er in eben diesem Werke mannigfaltiges geleistet, mit Wohlgefallen gerühmt hat. Freilich würde dies dem Simplicius nicht haben entgehen können, wenn er die ganze Schrift mit gleichem Fleifs gelesen hätte; allein dieses scheint er öfters nicht gethan zu haben.

Ueber

Ueber

# Anaximandros.

Von Herrn Schleiermacher *).

Seit geraumer Zeit schon hat die historische Kritik mit steigendem Erfolge sich mit den Philosophemen der Alten beschäftiget. Man hat besser als es sonst der Fall war, gelernt die Nachrichten zu classificiren und jedem Zeugen seinen bestimmten Grad und sein besonderes Gebiet von Glaubwürdigkeit anzuweisen; man hat untergeschobene Bücher und Stellen von ächten zu unterscheiden sich geübt, hat die chronologischen Schwierigkeiten aufgefafst und zum Theil glücklich beseitiget, und hat den entstellenden Einflufs späterer Ansichten und Begriffe auf die Darstellung des früheren abzulenken gesucht. Viele Untersuchungen von Meiners, Tiedemann und Tennemann und einzelne Arbeiten von Sturz und Fülleborn sind davon erfreuliche Beweise. Eine Menge Nebel sind vertrieben, und es mufs nun weit leichter sein die Gegenstände auch der ältesten Zeit in ihrer wahren Gestalt zu sehen. Aber freilich dieses Sehen selbst und die Darstellung des Gesehenen scheint noch nicht die gleichen Fortschritte gemacht zu haben wie die kritische Sonderung, die freilich auch vorangehen mufs. Will man sich von der Denkart eines alten Philosophen einen zusammenhängenden Abrifs bilden, worin die Richtung seiner Forschungen deutlich zu erkennen ist, die Hauptpunkte derselben in einer natürlichen und nothwendigen Verbindung aufgestellt und die Grenzen abgesteckt sind, innerhalb deren alle seine auch die uns minder bekannten Untersuchungen sich müssen bewegt haben: so wird man auch die vorzüglichsten unter den neuern Darstellungen noch sehr unbefriedigt aus der Hand legen. Die meisten verderben sich das Geschäft theils dadurch, dafs sie weniger die Ansicht eines Alten für sich darstellen wollen, son-

*) Vorgelesen am 11. November 1811.

dern sich in Vergleichungen einlassen mit den spätern oder gar mit den noch unter uns geltenden Ansichten und dem eignen System des Darstellenden, und dafs sie auch die ältesten nach den Forderungen beurtheilen, die wir an einen Philosophen zu machen gewohnt sind; theils dadurch, dafs, wenn sich eine Einheit in seinen Behauptungen nicht auf den ersten Anblick von selbst aufdringt, sie lieber annehmen, es sei keine da gewesen, und überhaupt als das Philosophiren noch jung und unvollkommen, und die eigentliche philosophische Kunst, die Dialektik, noch nicht erfunden war, hätten die weisen Männer nicht gemerkt, wo in ihren Meinungen einer dem andern widersprochen. Allein dies möchte weit eher von den späteren Zeiten einer verwickelteren Speculation gelten können, als von jenen kindlichen Versuchen der frühesten Schulen, wenn man sie ja so nennen darf, deren Philosophiren eigentlich nur auf vorzüglichere Klarheit eines tiefer schauenden Sinnes beruhte, und wo das wenige, was einer als Philosophem der gemeinen Erfahrung gegen über stellte, nur um so nothwendiger unter sich zusammen stimmen mufste, weil alles nur von Einem Punkt ausging.

Die gegenwärtige Abhandlung hat keinen andern Zweck, als einige Schwierigkeiten vielleicht weniger zu beseitigen als nur darzulegen, welche sich mir bei dem Bestreben in den Weg gestellt haben, mir ein solches anschauliches Bild zu entwerfen von einem der ältesten unter denen, welchen man den Namen Philosophen beilegt, von dem Milesier Anaximandros, den man gewöhnlich als den unmittelbaren Schüler des Thales ansieht, ja der bei Diogenes ganz eigentlich die Reihe der Ionischen Philosophen eröfnet, indem Thales unter die Sieben, also gleichsam in die vorgeschichtliche Zeit der Philosophie zurückgewiesen wird.

Die erste und wichtigste Frage ist nun die, welches eigentlich des Mannes Princip — um mich der Kürze wegen dieser gewohnten und den Kundigen verständlichen Uebertragung des Griechischen ἀρχή zu bedienen, ohnerachtet hier der Ausdruck Urstoff mehr Genüge leisten würde — gewesen sei. Es sind hierüber zwei verschiedene Meinungen im Umlauf. Dafs er ein unendliches ἄπειρον als Princip aufgestellt, darüber sind alle einig; aber weiter sagen Einige, er habe dies seiner Qualität nach gar nicht näher bestimmt, andere hingegen, er habe es näher bestimmt, und zwar als ein Mittelding zwischen Wasser und Luft. Mit diesen entgegengesetzten Angaben nun befinden sich unsere neuern Geschichtschreiber in gro-

fser Verlegenheit, und die meisten zerhauen den Knoten. Brucker hält es blos mit der ersten, und sieht die letztere an als Erklärung späterer, welche den unbestimmten Aeufserungen des alten Weisen haben nachhelfen gewollt; offenbar aber berücksichtigt er zu wenig den Werth der Quellen, woraus die andere Angabe herfliefst, und wirft sie unbilligerweise ganz in eines mit völlig ungereimten und leicht zu widerlegenden, wie dafs Anaximandros Atomen angenommen habe. Buhle nimmt eben so geradezu das andere an, sein Princip sei das Mittelding zwischen Luft und Wasser gewesen, und läfst sich gar nicht merken, dafs irgend ein Zweifel dagegen obwalte. Tiedemann geht denselben Weg, doch verschweigt er die Bedenklichkeiten nicht ganz, überläfst aber dem Leser sich selbst aus der Sache zu ziehen. Tennemann macht einen Versuch beides zu vereinigen, der aber wie natürlich sehr sonderbar ausfällt. Da nemlich in den Nachrichten der Alten auch die Rede ist von einem Mittelding zwischen Luft und Feuer, welches irgendwo als Princip aufgetreten sei, so meint er, Anaximandros habe sich unter seinem Unendlichen die rein unbestimmte Materie an sich gedacht, deshalb eben habe er sein Princip nur durch Vergleichungen beschreiben können, und da er es bald als das eine bald als das andere Mittelding bezeichnet: so habe er es bestimmt und auch nicht bestimmt, und daher hätten Einige das eine berichten können, und Andere das andere. Eben so vereinigt er noch einen andern Widerspruch, auf den wir bald kommen werden.

Wenn man davon ausgeht, dafs Anaximandros des Thales Schüler gewesen: so hat es viel für sich anzunehmen, sein Unendliches sei der Qualität nach jenes Mittelding zwischen Luft und Wasser gewesen. Hat er nemlich bei dem Prozefs von Verdünnung und Verdichtung, durch den aus dem Wasser des Thales die anderen Körper entstehen sollen, auf die vier Empedokleischen Elemente, versteht sich nicht als auf solche aber als auf die sich von selbst darbietenden Hauptstufen jenes Prozesses, Rücksicht genommen: so war natürlich das Wasser kein wahrer Mittelpunkt, denn es bietet zwei Stufen oberwärts dar, und nur eine untere, und sollte die ἀρχή als das gleich bewegliche sich zeigen nach oben und unten: so mufste sie in die Mitte gestellt werden zwischen Wasser und Luft. Nur wäre es wunderlich, wie Anaximenes, der wieder für einen Schüler des Anaximandros gehalten wird, von ihm die Unendlichkeit des Princips zwar sollte angenommen, diese schöne Mitte aber wieder verlassen haben und

auf die Luft verfallen sein, welche in dieser Hinsicht dieselben Unbequemlichkeiten darbietet, wie das Wasser. Doch dies mag leicht ganz anders sein, wie denn Combinationen dieser Art grade das verführerischste sind, wenn man die mangelhaften Nachrichten der Alten ergänzen will: und es kommt zuvörderst darauf an, wie die Sache bei den Alten selbst liegt, die Zeugnisse sind offenbar sehr verschieden. Einige sagen ausdrücklich aus, die ἀρχὴ des Anaximandros sei das Mittelding gewesen zwischen Wasser und Luft. So Simplicius hie und da im Commentar zu den Physicis und zu den Büchern de coelo [1]), Ioann. Philopon. [2]), Themistios [3]) und nach dem Zeugnifs des Simplicius [4]) auch Alexand. Aphrodis. Andere sagen ausdrücklich, Anaximandros habe die Natur seines ἄπειρον nicht näher bestimmt: so Diogenes Laertius [5]), der Pseudoplutarch [6]), und nach dem ausdrücklichen Zeugnifs des Simplicius in der zuletzt angeführten Stelle auch Porphyrios. Eben dasselbe sagt endlich auch Simplicius selbst ganz bestimmt [7]), da wo er die Meinungen der Physiologen über ihre eine bewegliche ἀρχὴ eintheilt, sie könne entweder eine endliche begrenzte πεπερασμένη sein, wie das Wasser des Thales oder das Feuer des Herakleitos, oder eine unbegrenzte, und diese dann entweder unbestimmt, ἀόριστος, wie die φύσις ἄπειρος des Anaximandros, oder bestimmt, wie die Luft des Anaximenes und des Diogenes Apolloniates, so der falsche Origenes [8]) und eben so Eusebios [9]) aus den στρώματα des Plutarchos. Auffallen mufs hier jedem ganz vorzüglich, dafs die Ausleger des Aristoteles nicht alle auf einer Seite stehen, ja dafs die Aussagen des Simplicius sogar unter sich im Widerspruch stehen. Dieses wäre freilich begreiflicher, wenn, wie die Neuern behaupten, Aristoteles selbst, in Absicht auf den Anaximandros, sich widersprochen hätte; denn warum sollte es doch dem Schüler besser ergehen, als dem Meister. Allein die Wahrheit ist, dafs Niemand eine Stelle nachgewiesen, und auch mir ist keine vorgekommen, wo Aristoteles jenes

[1]) Simpl. ad. Phys. fol. 105. a., fol. 107. a. b. de Coel. fol. 151. a.

[2]) ad. Arist. de gen. et corr. fol. 3.

[3]) in Arist. Phys. fol. 36.

[4]) ad Phys. fol. 32.

[5]) II. 1.

[6]) de plac. phil. I. 13.

[7]) ad Phys. fol. 6. a.

[8]) Philosoph. cap. VI.

[9]) Praep. evang. I. 8.

Mittelding ausdrücklich dem Anaximandros zuschreibe, sondern wo er davon redet, dafs dieses Mittelding zwischen Luft und Wasser, oder auch unbestimmt eine Natur *παρὰ τὰ στοιχεῖα* als Urstoff angenommen worden [1]), da nennt er nirgends einen Urheber, und nach einer Stelle des Simplicius [2]) scheint Alexand. Aphrod. zuerst und vorzüglich diese Stellen auf den Anaximandros bezogen zu haben. Es mag also wohl diese Autorität sein, der hernach die andern Commentatoren und hie und da Simplicius selbst gefolgt sind. Mit welchem Recht, dieses zu entscheiden haben wir wohl schwerlich einen andern Weg, als wenn wir auszumitteln suchen, soviel wir können, welches wohl des Aristoteles Meinung von des Anaximandros Princip gewesen sei.

Dafs Aristoteles nirgend, wo er von jenem Mittelding redet, des Anaximandros erwähnt, da er den Mann doch sonst nicht verlaugnet, könnte freilich schon an sich unwahrscheinlich machen, dafs er ihm die Erfindung zugeschrieben, allein auf der andern Seite sagt er auch [illegible] das andere, dafs Anaximandros sein Unendliches gar nicht [illegible] habe; also müssen wir der Sache auf andere Weise näher [illegible] Dafs Aristoteles überzeugt gewesen, Anaximandros habe [illegible] liche als solches zum Princip gesetzt, sondern ein bestimmtes [illegible] endlich unbegrenzt gedachtes Wesen, wird mehr als wahrscheinlich [illegible] gendem. Es ist nemlich offenbar, dafs er unsern Mann, wie auch in der [illegible] liegt, zu denen rechnet, die er *φυσιολόγους* nennt. Von diesen aber, [illegible] dem Zusammenhange nach kann es nur auf sie gehen, sagt er ausdrücklich [3]), keiner unter ihnen habe das Unendliche als ein Wesen an sich gesetzt, sondern nur so, dafs die Unendlichkeit als Eigenschaft einem andern zukomme, und tadelt nur, sie sollten deshalb nicht das Unendliche als Princip setzen, sondern jenes, dem sie Unendlichkeit beilegen. Da man könnte sagen, dieser Tadel treffe vorzüglich den Anaximandros, den er vorher [4]) an die Spitze derer gestellt hatte, welche behaupteten, das Unend-

[1]) Phys. I, 4. III 4. 5. de Coel. III, 5.

[2]) ad Phys. fol. 32.

[3]) Phys. III, 5. *κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον· ἀλλ' εἰ οὕτως εἴρηται ὅτι οὐκ ενδέχεται αὐτὸ ἀρχὴν λέγειν, ἀλλ' ἐκεῖνο ᾧ συμβέβηκε, τὸν ἀέρα κ. τ. λ.*

[4]) Phys. III, 4. Ed. Casaub. 214 A. wo sogar eine wortliche Anfuhrung des Anaximandros steht, nur dafs sie leider in indirecter Rede vollig aufgelöset ist.

liche müsse Princip sein. An demselben Ort [1]) sagt er, einige setzen den unendlichen Urstoff, aus dem sie alles andere erzeugten, als ein von den Elementen verschiedenes, aus dem Grunde weshalb er überhaupt nichts in der Wahrnehmung selbst vorkommendes sein dürfe, weil nemlich sonst das gleichartige entgegengesetzte, wenn also das Wasser Urstoff wäre und unendlich dann das Feuer, von dem Unendlichen müfste verzehrt werden und also gar nicht könnte vorhanden sein. Hier aber erwähnt er nicht einmal das Mittelding zwischen Wasser und Luft ausdrücklich noch weniger den Anaximandros, dennoch bezieht Simplicius [2]) auch diese Stelle auf unsern Mann, welches man um so mehr bewundern möchte, da sein beständiges Stichblatt Ioannes Philoponos fast dasselbe gethan. Nemlich an einer andern Stelle [3]) sagt Aristoteles, Einige nähmen einen gemeinsamen von den vier Elementen verschiedenen Grundstoff (ὕλην) an, der aber doch auch körperlich sein solle und für sich darstellbar (χωριστὴν), und tadelt dieses, weil ein solcher ja doch auch nicht könne ohne Gegensatz sein, dieses nun bezieht Ioannes Philoponos auf den Anaximandros, und dringt ausdrücklich, vermöge seiner Christlichkeit darauf, dieser Tadel gehe nur auf die Körperlichkeit einer solchen unendlichen ἀρχή. Dem sei nun wie ihm wolle, hätte Aristoteles geglaubt, das Princip des Anaximandros sei ein unkörperliches: so wäre es hier sehr an der Stelle gewesen, desselben als Ausnahme zu erwähnen. Dafs Aristoteles das Princip des Anaximandros ebenfalls für ein körperliches, also für einen Grundstoff angesehen, bestätigt sich auch durch eine andere Zusammenstellung, die auch Tennemann [4]) schon gemacht hat. Nemlich Phys. III, 5. führt Aristoteles fünf Gründe an, weshalb überhaupt ein Unendliches angenommen werde. Unter diesen ist auch der, dafs so allein Erzeugung und Untergang nicht ausgehe [5]). Kurz darauf [6]) wiederholt er diese Gründe noch einmal widerlegend, und sagt besonders, auch aus diesem Grunde sei kein unendlicher wahrnehmbarer Körper nothwendig. Nun stimmen mehrere Zeugnisse überein, dafs grade dieses der Grund gewesen, weshalb Anaximandros seinem

[1]) Phys. III, 5. Pag. 215. A.

[2]) ad Phys. fol. III. a. b.

[3]) de gen. et. corr. II, 1.

[4]) Gesch. d. Phil. I, 66.

[5]) οὕτω μόνως μὴ ὑπολιπεῖν γένεσιν καὶ φθοράν.

[6]) ibid. cap. 8. οὔτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλίπῃ ἀναγκαῖον ἐνεργείᾳ ἄπειρον εἶναι σῶμα. αἰσθητόν.

Princip die Unendlichkeit beigelegt habe [1]), und zwar so, dafs man glauben mufs, es liege in den Worten des Aristoteles selbst eine Anspielung auf eigne Worte des Anaximandros. Es wird daher sehr wahrscheinlich, dafs Aristoteles das Unendliche des Anaximandros als einen wahrnehmbaren Körper darstellen will; und da offenbar nicht als eines von seinen vier Elementen, so folgt als ein jenseit derselben zu suchendes *παρὰ τὰ στοιχεῖα*. Körperlich also war nach Aristoteles die *ἀρχὴ* des Anaximandros gewifs, ein Grundstoff, aus welchem sich alles andere entwickelt hat, nicht ein Princip in dem Sinne, wie etwa Freundschaft oder Feindschaft [2]). Dafs aber eben so gewifs Aristoteles diesen Grundstoff unseres Mannes weder für eines der vier Elemente gehalten, noch für jenes Mittelding, das läfst sich aus der eben angeführten Stelle auf das deutlichste darthun. Er theilt nemlich ein und sagt: „Einige nemlich der Physiker setzen das Seiende als Eins, nemlich einen zum Grunde liegenden Körper, entweder von den drei Elementen einen" — denn dafs die Erde keiner zum Urstoff angenommen, ihrer Unbeweglichkeit wegen, hatte er schon bemerkt — „oder einen andern, der dichter ist als Feuer, dünner aber als Luft, und erzeugen das Uebrige, indem sie durch Verdichtung und Verdünnung das Viele entstehen lassen." Dieses dichtere als Feuer und dünnere als Luft ist nun freilich nicht das von Andern dem Anaximandros gewöhnlich zugeschriebene, und von Aristoteles auch anderwärts angeführte Mittelding,

[1]) Cic. quaest. IV, 37. Themist. in Arist. Phys. fol. 37. Simpl. de coel. fol. 151. a. *ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵν' ἔχῃ χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀδιαλείπτως.* Vorzüglich aber de plac. phil. I, 3. *λέγει οὖν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ τῆς γενέσεως ἡ ὑφισαμένη.* Wenn man diese beiden Stellen vergleicht, (mit der letztern stimmt wörtlich Stob. Ecl. phys. I. p. 292 überein): so kann man nicht zweifeln, dafs die Verfasser die Worte des Anaximandros hierüber noch aus andern Quellen als der Aristotelischen Stelle gekannt haben.

[2]) Man mufs die entgegengesetzte Ansicht nicht hineincorrigiren in eine verdorbene Stelle des Simplicius ad Phys. fol. 32. b. *ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπείρῳ ὄντι ἀσώματι ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος.* Nicht *ἀσωμάτῳ* darf man schreiben, sondern nur *σώματι*, wenn gleich dies letztere überflussig scheint; denn nicht viel anders steht es in der hierzu gehörigen Stelle des Aristoteles Phys. I, 4: *οἱ μὲν ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τρίων τι ἢ ἄλλο ὅ ἐστιν πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσιν πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες*, wenn nicht auch hier stehen soll *σωμά τι ὑποκ.* was im Zusammenhange mit dem Ende des vorigen Kapitels besser scheint.

sondern dieses steht eine Stufe tiefer zwischen Luft und Wasser. Simplicius fügt in der hieher gehörigen Stelle des Commentars [1]) nur ganz einfach hinzu: „oder wie er anderwärts sagt, dichter als Luft und dünner als Wasser," und in der That, für die Sache macht es keinen Unterschied. Das zweite hieher gehörige Glied nun lautet so [2]): „Andere aber," Physiker nemlich, „scheiden aus ihrem Einen," welches hier leider wieder unbestimmt gelassen wird, „die darin befindlichen Gegensätze aus, wie Anaximandros sagt, und erzeugen also auf diese Art das übrige Viele aus dem Einen zum Grunde liegenden Urstoff. Wenn also nach Aristoteles vermittelst des Mitteldinges, und hier mufs wirklich ganz gleichgültig sein, ob dieses zwischen Luft und Wasser liegt, oder zwischen Luft und Feuer, eben wie vermittelst eines der Elemente als Urstoff nur auf dem Wege der Verdünnung und Verdichtung von den alten Physikern erzeugt wird; Anaximandros aber ausdrücklich nicht so, sondern durch Ausscheidung der Gegensätze aus seinem Einen erzeugt haben soll: so kann Aristoteles ihm jenes Mittelding nicht als Urstoff zuschreiben. Tennemann sagt zwar [3]), Aristoteles schreibe dem Anaximandros beide Erzeugungsarten zu; allein in der einen Stelle ist er eben nicht genannt, und sie ist nur durch eine unrichtige Combination auf ihn bezogen. Es ist daher ein ganz vergeblicher Versuch, beide Erzeugungsarten, die Aristoteles ausdrücklich einander entgegensetzt, mit einander vereinigen zu wollen, wie er denn auch sehr unbefriedigend ausgefallen ist. Simplicius hat auch hier ganz recht gesehen, und bemerkt ausdrücklich [4]), man sehe aus den Worten des Aristoteles selbst, der ja den Urheber des Mitteldings unter die durch Verdichtung erzeugenden setze, den Anaximandros aber auf eine andere Weise erzeugen lasse, dafs nach ihm jenes Zwischenwesen dem Anaximandros nicht zugehören könne, und widerlegt hier den Alexand. Aprod. So dafs man sich wundern mufs, wie er an andern Orten dieser seiner umständlichen und so klar erwiesenen Aussage wieder abtrünnig werden und dem Alexandros nachsprechen kann. Wie dieses zugehe, und welches der Schlüssel sei zu diesen Widersprüchen des Simplicius, darüber ist meine Meinung

[1]) fol. 32.

[2]) Phys. I, 4. οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνουσιν ὥςπερ Ἀναξίμανδρός φησι.

[3]) Gesch. der Phil. I. S. 69.

[4]) Comment. in Phys. fol. 32.

diese.

diese. Dieser unschätzbare, gelehrte und geistvolle Schriftsteller verfährt sehr besonnen und wahrhaft kritisch überall am Anfange; aber an Ausdauer fehlt es ihm gänzlich. Je weiter hin, desto mehr überwältigt ihn die Masse. Diese Behauptung läfst sich auf das vollständigste durchführen. Jeden Gegenstand behandelt er gründlich, mühsam und mit Liebe, wo er ihm zuerst aufstöfst, weiterhin gleichgültig, trocken, oberflächlich. Und eben so gilt dasselbe auch von seinen Werken überhaupt. Das erste Buch seines Commentars über die Physica ist unschätzbar, sowohl als Quellensammlung, als wegen des Reichthums gesunder Ansichten und Urtheile; weiterhin finden sich weit sparsamer Anführungen dessen, was ihm von den Schriften der Aelteren noch vorlag oder sonst bekannt war, sondern er hat neben seinem Grundtext nur, wie man deutlich sieht, die bedeutendsten der früheren Ausleger vor sich liegen, an welche er sich mehr oder weniger vergleichend, prüfend, widerlegend anschliefst. Auch hier bleibt er immer schätzbar, weil grammatische Kritik und Interpretation mehr heraustreten, nur für den philosophischen Geschichtsforscher ist er bei weitem unbedeutender. Daher findet sich in dem Commentar zum ersten Buch von der Natur die ganz richtige Ansicht von dem unendlichen Princip des Anaximandros, sowohl da wo er zuerst von ihm redet [1]), als auch an der zuletzt angezogenen Stelle. An dieser bemerkt er zugleich, wie trotz der von ihm angeführten und anerkannten Gründe dennoch Alex. Aphrod. dem Anaximandros jenes Mittelding zuschreibe, und tadelt ihn desfalls. Späterhin aber im Commentar zu Phys. III; 4 und 5 [2]) schreibt er dem Alexandros unbedacht aber auch, wie man nicht übersehen darf, nur beiläufig den früher widerlegten Irthum nach. Dasselbe geschieht auch in dem Commentar zu den Büchern vom Himmel, in welchem er es nächst dem Joannes Philoponos zumal weiterhin, wo auch solche Stellen am meisten vorkommen, vorzüglich mit dem Alexand. Aphrod. zu thun hat. — Also dieser Aristotelischen Stelle, die so deutlich spricht und den Anaximandros gradezu nennt, und dem diese Stelle würdig beachtenden Simplicius, wollen wir trauen und beide zum Grunde legend für gewifs annehmen, Aristoteles habe jenes Zwischenwesen nicht für die ἀρχὴ des Anaximandros gehalten;

[1]) fol. 6. a.

[2]) fol. 107. τοιοῦτον γὰρ Ἀναξίμανδρος τὸ μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος ἄπειρον ἀρχὴν εἰσάγει, κ. τ. λ.

nicht aber wollen wir uns von dem schon nachlässig gewordenen und vom Alexandros verführten Simplicius selbst wieder verführen lassen, dafs wir vom Aristoteles gegen seine eigne deutliche Erklärung glauben sollten, er meine den Anaximandros, wenn er von jenem Mittelding redet. — Wir dürfen aber auch nicht verschweigen, was wohl diejenigen am meisten für sich haben, die dennoch behaupten wollen, Aristoteles habe das eine eben so bestimmt ausgesagt, als das andere. Mir scheint es dieses zu sein. Phys. III, 14.[1]) sagt er, mit Recht setzten die Physiker das Unendliche als ἀρχὴ. Denn es könne weder umsonst sein, noch konne ihm irgend ein anderes Vermögen einwohnen, als nur als Princip. Denn alles sei entweder Princip, oder von dem Princip her, für das Unendliche aber könne es kein Princip geben. Denn sonst hätte es auch eine Grenze. Ferner setzen sie es als unerzeugt und unzerstörbar, eben weil es Princip sei. Denn das Gewordene nehme nothwendig auch ein Ende, und ein Ende gebe es auch für jede Zerstörung. Darum[2]) wie gesagt, scheint es für dieses nicht wieder ein Princip zu geben, sondern dieses das Princip alles übrigen zu sein, und alles zu umgeben und alles zu steuern, wie alle sagen, die neben dem Unendlichen nicht noch andere Ursachen annehmen, wie den Verstand oder die Freundschaft, und selbst das göttliche zu sein, wie es denn unsterblich sei und unvergänglich, wie Anaximandros sagt und die meisten Physiologen." Wenn nun die Worte ἀΘάνατον καὶ ἀνώλεΘρον hier, wie man aus dem φησὶ sieht[3]), Worte des Anaximandros sind, wer wird sich wohl weigern, auch die früheren aus dem Aristotelischen Style ganz heraus gehenden καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾶν für Worte des Anaximandros anzuerkennen? Vergleicht man nun hiermit eine andere Stelle wo Aristoteles von jenem Zwischenwesen also redet[4]): „denn Einige

[1]) Ed. Casaub. 214. A.

[2]) διὸ, καΘάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχὴ, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ Θεῖον· ἀΘάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεΘρον, ὥσπερ φησίν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.

[3]) Simplicius fol. 107. liest zwar hier φασίν; aber gewifs falsch, denn er schreibt die Worte selbst dem Anaximandros zu.

[4]) de Coel. III, 5. ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίΘενται, καὶ τούτων οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δὲ ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δὲ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.

legen nur Ein Element zum Grunde, und unter diesen Einige das Wasser, Andere die Luft, Andere das Feuer, andere ein dünneres als Wasser und dichteres als Luft, welches, wie sie sagen, alle Himmel umgiebt:" so kommt nun hier jenes *περιέχειν ἅπαντα* wieder, und da er unmittelbar fortfährt: „die nun unter diesen als jenes Eine das Wasser setzen oder die Luft oder das zartere als Wasser und dichtere als Luft, und dann hieraus durch Verdünnung und Verdichtung das andere erzeugen, diese merken nur nicht, dafs sie etwas anderes vor dem Element annehmen," so scheint auch hier Anaximandros angespielt, und ihm also sowohl jenes Zwischenwesen, als auch die Erzeugungsart durch Verdünnung und Verdichtung beigelegt zu sein. Allein dies heifst offenbar zuviel aus dem blofsen *περιέχειν* schliefsen. Ja wenn noch der wenigstens etwas individuellere Ausdruck *κυβερνᾷν* es begleitete, oder sonst noch eine Erinnerung aufzuzeigen wäre an die Anaximandrischen Worte der obigen Stelle! Aber jener Ausdruck *περιέχειν* allein kommt gar zu häufig wieder in allen alten kosmogonischen Vorstellungen, und kann jedem eben so gut zugehören, als dem Anaximandros. Darum kann man aus dieser Stelle nichts erweisen, und jener Ausdruck kann nicht eben dieses auch nur im mindesten aufwiegen, dafs Aristoteles hier ganz bestimmt jenes Zwischenwesen mit der Verdünnung und Verdichtung zusammen stellt, dem Anaximandros aber diese Erzeugungsart anderwärts bestimmt abgesprochen hat.

Die Frage, wem denn wohl, wenn nicht dem Anaximandros, Aristoteles jenes Mittelding, zu dem er den Urheber niemals nennt, möge zugeschrieben haben, kann uns hier nur beiläufig beschäftigen. Jene alte Theorie, die nur Ein Princip zum Grunde legt, ist geschichtlich auf einen so bestimmten und leicht zu durchlaufenden Raum beschränkt, dafs man glauben mufs, es könne nicht schwer zu entdecken sein, wen er gemeint habe. Da man offenbar mit seinen Vermuthungen in der ionischen Schule bleiben mufs: so weifs ich nichts anders aufzustellen, als dieses. Ich habe zwar anderwärts [1]) gezeigt, dafs auch dem Diogenes von Apollonia jenes Zwischenwesen nicht könne als sein Urstoff beigelegt werden, weil er mit dem Anaximenes der Luft diesen Platz anwies; dennoch ist es leicht möglich, dafs Aristoteles, wo er dieses Zwischenwesen anführt, keinen andern

[1]) In der oben stehenden Abhandlung über den Diogenes von Apollonia.

gemeint hat. Denn wir haben gesehen, dafs Diogenes sehr bald in seinem Werk auf das Einzelne übergieng, und sich mit diesem am meisten beschäftiget hat. Nun aber ist aus einigen Spuren wahrscheinlich, dafs er als specielles Princip des organischen Daseins eine warme Luft annahm, wie sie beim Athmen, welches ihm die ursprüngliche Lebenserscheinung war, vorkommt, als Princip des unorganischen Daseins aber die ἰκμάς, eine feuchte, nicht lebenswarme Luft, in welcher die natürlichen chemischen Prozesse am besten von statten gehn. Wenn er nun von der Luft an sich nur im Eingange weniges, weit mehr aber von diesen beiden besonderen Principien gesagt, die er leicht jedes an seiner Stelle von der gemeinen Luft kann unterschieden haben: so kann leicht sein, dafs Aristoteles geschwankt, und ihm bald die Luft, bald diese beiden Mitteldinge beigelegt hat, wie er denn auch fast abwechselnd und unter sehr gleichen Umständen beide anführt, wie sie sich dem Diogenes in der unmittelbaren Anordnung aus dem Einen differenziirten, hier das zwischen Luft und Feuer, dort jenes zwischen Luft und Wasser. Doch dieses sei nur angenommen, bis jemand etwas besseres mittheilt.

Näher aber liegt uns die Frage, wenn das Unendliche des Anaximandros eine körperliche ἀρχὴ war, aber weder ein Element noch ein Mittelding zwischen zwei Elementen: was war es denn? Aristoteles tadelt[1]) diejenigen, die einen von den vier Elementen verschiedenen, doch aber körperlichen und für sich darstellbaren Grundstoff annehmen, weil ein solcher als wahrnehmbar nothwendig unter dem Gegensatz stehen müsse. Nun aber gesteht Aristoteles dem Anaximandros selbst zu[2]), dafs er aus seinem Urstoff durch Ausscheidung der Gegensätze die andern Dinge erzeuge, kann sich also auch der unmittelbaren Folgerung schwerlich entziehen, dafs dieser Urstoff, als sämmtliche Gegensätze in sich befassend, nicht selbst wieder einen Gegensatz aufser sich haben könne. Hat er nun den Anaximandros hier nicht mit widerlegen gewollt, so dafs dessen Urstoff nach ihm zwar als körperlich, vielleicht auch als für sich bestehend, χωριστόν, gewifs aber nicht als in die Wahrnehmung fallend, αἰσθητόν,

[1]) de gen. et corr. II, 1. ἀλλὰ οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, καὶ τὴν δὲ σωματικὴν καὶ χωριστὴν, ἁμαρτάνουσιν. ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν.

[2]) In der oben angezogenen Stelle, Phys. I, 4.

müsse angesehen werden? Oder will er ihn hier mit widerlegt haben: so mufs er ihm das letzte andichten. Denn in der Sache liegt das Gegentheil; denn was alle Gegensätze in sich befafst und aus sich ausscheidet, das kann zwar in gewissem Sinne als körperlich und als für sich bestehend, in keinem Sinne aber als sinnlich wahrnehmbar gedacht werden oder gar aufgezeigt in der Erfahrung, weil nur ausgeschiedenes, und unter dem Gegensatz begriffenes kann wahrgenommen werden. An einer andern Stelle [1]) widerlegt Aristoteles den unendlichen Grundstoff, der selbst eines von den Elementen sein soll, dadurch, dafs dieser die drei andern ihm entgegengesetzten, aber nur endlichen durch sein Uebergewicht aufreiben müfste, so dafs sie neben ihm gar nicht könnten gefunden werden. Den von den Elementen verschiedenen unendlichen Grundstoff aber läfst er deshalb nicht gelten, weil es keinen einfachen Stoff gebe aufser den vier Elementen, denn woraus die Dinge entständen, darin müfsten sie auch wieder aufgelöst werden, es werde aber ein solcher Körper nicht wahrgenommen als Resultat der Auflösung der Dinge. Hiedurch nun müfste Anaximandros, dessen Grundstoff von den vier Elementen gewifs verschieden war, offenbar mit widerlegt werden, wenn er einen wahrnehmbaren Grundstoff gesetzt hätte. Nun aber hat uns Simplicius ein Fragment des Anaximandros aufbewahrt, das einzige, soviel mir bewufst ist, abgerechnet die wenigen Brocken, welche man aus jenen Stellen des Aristoteles doch nur unsicher herstellen kann, in welchem aber unser Mann denselben Grundsatz ausspricht, zu dem sich Aristoteles hier bekennt, ob Simplicius es aus eigner Ansicht seines Buches habe oder nur vermittelst des Theophrastos, mag unentschieden bleiben. Es lautet aber [2]) so: „Woher das, was ist, seinen „Ursprung habe, in dasselbe habe es auch seinen Untergang nach der Bil„ligkeit. Denn so gebe es seine Bufse und Strafe für die Ungerechtigkeit „nach der Ordnung der Zeit.“ Was Simplicius hinzufügt: *ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων* giebt deutlich genug zu verstehen, dafs er selbst dieses als Worte des Anaximandros nimmt und giebt, und gewifs wird niemand sie für untergeschoben halten, denn sie tragen zu deutlich das Ge-

[1]) Phys. III, 5.

[2]) Simpl. in Phys. fol. 6. a. *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοις οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταυτὰ γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

präge altionischer Art und Styls, das nur zum Theil unter Simplicius Hand durch Auflösung in die indirecte Rede verschwunden ist. Wenn nun in diesem Grundsatz Anaximandros mit Aristoteles übereinstimmt, und wenn sein Unendliches auf der einen Seite weder ein rein unkörperliches war, noch auf der andern eines von den vier Elementen, die Aristoteles als wahrnehmbare einfache Stoffe ansieht: worauf führt uns dies natürlich? Dafs das Wahrnehmbare nicht ohne Gegensatz könne gedacht werden, ist zu leicht und einfach, und liegt offenbar dem zu nahe, der grade die Erzeugung aller endlichen Dinge als Entstehung von Gegensätzen ansieht, als dafs er es könne übersehen haben. Was bleibt übrig, als dafs Anaximandros dem Aristoteles, wenn er sich mit ihm hätte unterreden können, zwar würde zugegeben haben, sein Urstoff sei ein körperliches, weil er ihn nemlich, um mit des späteren Mannes Worten zu reden, mehr wie die materielle Ursach aller Dinge beschrieb, als wie die formale, und keine fremde formale zu Hülfe nahm, wiewohl er sich sein Unendliches auch gewifs in seinem Hervorbringen nicht abgesondert dachte von dessen ewiger Bewegung, die ihm doch die formale Ursache der Dinge war, wie Simplicius ausdrücklich sagt, dafs des unendlichen Wesens ewige Bewegung ihm die Ursache sei der Entstehung der Dinge[1]); dafs er ihm ferner vielleicht auch eingeräumt hätte, sein Urstoff sei für sich bestehend, χωριστή, in so fern er nemlich nicht in irgend einem der uns vorliegenden Dinge so enthalten sei, wie etwa nach Aristoteles das Allgemeine in dem Besonderen und Einzelnen enthalten ist, aufser diesen aber nirgend anzutreffen, wiewohl er sich wohl auch hier würde vorbehalten haben, die nicht-Trennbarkeit des Urstoffs von der Bewegung, die ja eben deshalb eine ewige war, und also gesagt haben würde, in so fern sei der Urstoff nicht für sich darstellbar; dafs er sich aber dem Aristoteles auf keine Weise würde dazu verstanden haben, ihm seinen Urstoff in der Auflösung und Zerstörung der Dinge sinnlich nachzuweisen, wie sich das Feuer sinnlich darstellt aus anderem in der Verbrennung, und das Wasser in der Verdunstung. Sondern er würde gradehin und unbeschränkt geläugnet haben, seine ἀρχὴ sei kein sinnlich wahrnehmbares, αἰσθητόν, wie jene sogenannten Elemente, die jedes an dem andern schon seinen Gegensatz aufser sich haben, wie sie

[1]) Coment. in Phys. fol. 9. b. *ἄπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγε.*

denn Aristoteles selbst nur durch solche Gegensätze beschreibt. Vielmehr, so könnten wir vielleicht in seinem Namen fortfahren, gehören eben deshalb jene Elemente mir schon zum erzeugten und endlichen, und zwar als ein zweites wenigstens, und ich behaupte, dafs die letzte Zerstörung eben sowohl als der erste Ursprung der Dinge sich unserer Wahrnehmung entziehe, und dafs was in dieser das erste ist und letzte, nicht der Urstoff selbst ist, sondern ein theils noch weiter zerstörbares, theils schon wieder gewordenes. Auch lobt Aristoteles an einer andern Stelle[1]) eben desfalls vor denen, die eins der Elemente als Urstoff annehmen, diejenigen, die ein Zwischenwesen annehmen, weil nemlich die Elemente schon in Gegensätzen verflochten wären; nächst ihnen aber am meisten die, welche die Luft annehmen, weil diese noch die wenigsten wahrnehmbaren Verschiedenheiten zeige. Müfste er nicht nach demselben Grundsatz noch mehr die Vorstellung des Anaximandros rühmen? Auf diese Weise nun löset sich alles, und wir erhalten eine Anschauung nicht unwerth für den ersten Anfang der speculativen Naturwissenschaft zu gelten, grade so bestimmt, wie sie auf diesem Gebiet zu jener Zeit sein konnte, und grade unbestimmt genug, dafs spätere, zumal auf einem empirischen Standpunkt mit Recht klagen durften, er habe die Natur seines Unendlichen nicht genau bestimmt. Was konnte er auch weiter sagen, nachdem er gesagt hatte, es sei das Eine, aus welchem sich alle Gegensätze ausscheiden? dafs also das Wesen aller Materie darin enthalten sei, hatte er keine Veranlassung noch besonders zu sagen, dies war das, was sich damals am meisten von selbst verstand. Und sonst konnte er ja nur, wenn er es mit den in der Erfahrung gegebenen Dingen und so auch mit jenen vier Elementen verglich, die Verneinung aufstellen, es sei weder dies noch das, eine Verneinung, die nur insofern nicht inhaltleer war, als sie aus dem Gebiet der Gegensätze herausführte. In diesem Sinne nun war sein Urstoff ein wahrhaft unbestimmtes und unbestimmbares, weil alles sinnlich bestimmte erst

[1]) Phys. I, 6. *Ὥσπερ φασίν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν οἷον ὕδωρ [ἢ ἀέρα* diese beiden Worte mufs man offenbar einschieben] *ἢ πῦρ, ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξὺ μᾶλλον· πῦρ γὰρ δὴ (καὶ γῆ* lasse ich) *καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιοτήτων ἁπάντων συμπεπλεγμένα ἐστί. διὰ οὐκ ἀλόγως ποιοῦσιν οἱ τὸ ὑποκείμενον ἕτερον τούτων ποιοῦντες·* (wenn nicht bei diesem weiteren Ausdruck Aristoteles grade den Anaximandros im Gedanken hat) *τῶν δ' ἄλλων οἱ ἀέρα· καὶ γὰρ οὗτος ἥκιστα ἔχει τῶν ἄλλων διαφορὰς αἰσθητάς.*

aus ihm entstand. Ja hier soll uns auch Alexandros von Aphrod. willkommen sein, wenn seine Aussage über das Princip des Anaximandros nicht ganz und gar leere Vermuthung war, sondern ihr wenigstens dieses zum Grunde lag, dafs er wufste, es sei beim Anaximandros von jenen beiden Zwischenwesen zwischen Luft und Feuer und zwischen Luft und Wasser die Rede gewesen. Denn da Simplicius [1]) als die obersten ausgeschiedenen Gegensätze die des warmen und kalten, des trocknen und feuchten namhaft macht, auf denen bekanntlich auch die vier Elemente nach einer gewifs nicht dem Aristoteles eignen, sondern im gemeinen Leben sehr alten Ansicht beruhen: was liegt eigentlich näher als dafs Anaximandros, um so mehr als ihm natürlich war, zu behaupten, die erste Erzeugung liege noch jenseit der Wahrnehmung, die vier Elemente nicht werde als das erste aus dem Unendlichen hervorgehende angesehen haben, sondern gesagt, über ihnen stehe natürlich eine Ausscheidung des Gegensatzes von warm und kalt, ehe noch der Gegensatz von trocken und feucht auch ausgeschieden sei, nur dafs nicht jene erste sondern erst diese zweite Erzeugung wahrnehmbar sei. Das Warme aber, in welchem noch ungeschieden liegt der Gegensatz von trocken und feucht, was ist es anders als das Mittelding zwischen Luft und Feuer, aus welchem, wenn nun der zweite Gegensatz sich ausscheidet, das getrocknete Feuer wird, und das feuchtgewordene Luft? Nur freilich, dafs er diesem müfste ein anderes gegenüber gestellt haben, als kaltes, nemlich in der Gleichgültigkeit des trocknen und feuchten ein Mittelding zwischen Wasser und Erde, von welchem niemand etwas meldet, sondern nur im allgemeinen kommt vor, dafs er den Ausscheidungsprozefs des zweiten Gegensatzes erwähnt und das Meer für den Ueberrest der einen Seite desselben angesehen habe [2]). Darum möge dieses dahin gestellt sein, und es stehe nur hier als eine Andeutung, wie Anaximandros sein Unendliches könne gegen die Elemente gestellt haben.

[1]) Coment. in Phys. fol. 32. b. *ἐναντιότητες δέ εἰσι, θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν καὶ αἱ ἄλλαι.*

[2]) Plac. phil. III, 116. *Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ λειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.* Ob *ὑγρασία* sein eignes Wort sei, ist wohl nicht gewifs, aber sehr wahrscheinlich, und eben so wo *ἔκκαυσις* entweder für die primitive Ausscheidung des Warmen oder für das zweite gleichsam Ergriffenwerden des trocknen und feuchten von der Wärme.

Die

Die Hauptsache aber, dafs sein Urstoff der Inbegriff aller Dinge war, aber nicht als ob sie in ihm schon wirklich wären enthalten gewesen, sondern so dafs sie daraus durch Ausscheidung werden, diese wird sehr bestätiget durch eine Stelle des Theophrastos, welche uns Simplicius [1]) aufbehalten hat, worin Anaxagoras und Anaximandros verglichen werden, und jener gewissermafsen auf diesen zurückgeführt [2]). Nachdem er nemlich gesagt, Anaxagoras lehre, in jedem sei etwas von allem, jedes aber sei und wäre das am deutlichsten, wovon am meisten darin sei, fährt er fort: „Wenn man es nun so nehme, so scheine freilich Anaxagoras der materialen Principien unendlich viele zu setzen, und nur für die Bewegung und Entstehung Eine Ursache, den Verstand. Wenn man aber jene Mischung aller Dinge als ein einziges sowohl der Art als der Gröfse nach unbestimmtes Wesen ansähe: so würde er dann nur zwei Principien setzen, jenes unendliche Wesen und den Verstand, so dafs er offenbar in der Vorstellung von den körperlichen Elementen dem Anaximandros sehr nahe kommt". Dieses „nur sehr nahe" bezieht sich nun eben darauf, dafs das Auszuscheidende bei Anaxagoras schon in dem Unendlichen ist, bei Anaximandros aber erst in und mit der Ausscheidung wird; welchen Unterschied auch Theophrastos ausdrückt [3]). Eine andere Annäherung beider findet sich in der Aristotelischen Metaphysik [4]), wo im Gegentheil dem Anaximandros eine Mischung beigelegt wird, allein die Stelle ist ohnstreitig mehrfach verdorben. Zwar bezeugen auch andere Nachrichten von einer Mischung, die in seiner Darstellung vorkomme [5]), allein sie ist keinesweges das ur-

[1]) Comment. in Phys. fol. 6. b. καὶ οὕτω μέν, φησι, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν, τὸν νοῦν. εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τήν τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν. ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιεῖν Ἀναξιμάνδρῳ.

[2]) Genau so sagt Simplicius anderwärts in Phys. fol. 33. καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνηθῶν, κ. τ. λ.

[3]) ibid. ὡς οὐ γινομένων ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

[4]) XI, 2. καὶ τοῦτό ἐστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν βέλτιον γὰρ ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.

[5]) Stob. Ecl. phys. P. 500. Ἀναξίμανδρος τὸν οὐρανὸν φησιν εἶναι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος. conf. Euseb. Praep. I. 8. φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γονίμου θερμὸν καὶ ψυχρὸν κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι.

sprüngliche, sondern sie entsteht schon aus den ausgeschiedenen Gegensätzen, und vielleicht liefs er aus ihrer ursprünglich unordentlichen und chaotischen Mischung, damit auch dieser alten mythischen Vorstellung ihr Recht widerführe, sich erst allmählig die Welt bilden. Weil nun das Princip selbst nie erscheinen kann, mufs es in ewiger Bewegung sein, um die Gegensätze auszuscheiden, und so die Welt und in ihr dann den untergeordneten Kreislauf des Entstehens und Vergehens hervortreten zu lassen. Und so schwebt das Unendliche des Anaximandros in seiner Unbestimmtheit fast selbst zwischen dem körperlichen und unkörperlichen in ewiger Bewegung, selbst Eins und unverändert, aber alle seine, man weifs nicht, soll man sagen Theile oder Werke in immerwährender Veränderung darstellend [1]), und was aus der ewigen Einheit heraustritt in die kurze Freude des für sich bestehenden Lebens durch den Untergang wieder strafend, jedes zu seiner Zeit, nach den Ordnungen eines ewigen Rechts. Wenn man nun den Thales mit seinem Grundwesen, dem Wasser, und seiner Erzeugungsart durch Verdünnung und Verdichtung an diese Idee des Anaximandros hält: so ist nicht zu sehen, wie diese ungleich speculativere aus jener habe entstehen können, oder wie gar im eigentlichen Sinne Anaximandros des Thales Schüler *μαθητής* oder wohl Nachfolger *διάδοχος* könne genannt werden [2]). Indessen mufs es neben dieser noch eine andere Sage gegeben haben, welche ihn dem Thales mehr gleich gestellt hat. Denn eine solche liegt offenbar einer Erzählung beim Iamblichos [3]) zum Grunde, dafs Pythagoras nach einander zum Thales und Anaximandros gereist sei, und mit jedem besonders philosophirt habe. Zeitgenossen waren sie allen Nachrichten zufolge und an einem Orte lebend, nur Anaximandros jünger, woraus die spätere Zeit, die den Begriff der Schule überall hineintrug, nicht verfehlte ein so bestimmtes Verhältnifs zu bilden.

Wenn aber doch aus des Anaximandros Urwesen durch einen innern Prozefs alle wahrnehmbare Materie entsteht, es also seiner Natur nach ein materielles Princip ist, und jene ewige Bewegung, durch welche die Weltbildung bedingt ist, dem Princip ursprünglich und nothwendig ein-

[1]) Diog. Laert. II, 1. *καὶ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.*

[2]) So nennt ihn Simpl. in Phys. fol. 6. a., anderwärts Coel. f. 151. *πολίτης καὶ ἑταῖρος*; Suidas weifs noch mehr, und setzt *συγγενὴς* hinzu. Auch Sextus, bisweilen behutsamer in solchen Dingen, nennt ihn *ἀκουστὴν τοῦ Θάλεω.*

[3]) de vita Pyth. segm. 11 u. 12.

wohnt, nicht wie des Anaxagoras Verstand ein von aufsen gleichsam später hinzukommendes ist; zu welchen soll man ihn nun zählen, zu denen die mit Gott philosophirt haben, oder die ohne Gott? Einige läugnen gradehin, dafs er einen Gott angenommen, weil sich nirgend bei ihm eine Spur zeige von einer bewufsten Macht an der Spitze aller Dinge. Andere bejahen es grofsmüthig, wegen jener oben angeführten Worte, das Princip sei göttlich, weil es unsterblich sei und unvergänglich. Diese könnten noch dazu genommen haben, was Simplicius zu der Stelle des Aristoteles, in der jene Worte vorkommen, bemerkt [1]): „Es sei kein Wunder, dafs „Anaximandros sein Unendliches göttlich nenne, sondern ganz natürlich; „denn er wolle dadurch anzeigen, dafs Gott noch über demselben stehe, „indem ja göttlich etwas sei dadurch, dafs es Antheil habe an Gott." Gewifs aber ist aus dieser Stelle nicht zu schliefsen, dafs in solchem Sinne etwas über die Gottheit in der Schrift des Anaximandros vorgekommen sei. Simplicius raisonnirt nur aus dem Worte θεῖον, und hat hier im dritten Buche schon gar nicht mehr jenen Sinn der Genauigkeit, die eignen Worte des Anaximandros auszuscheiden, und wenn er konnte weiter zu verfolgen, sondern schon oberflächlicher hält er sich nur an das, was ihm eben aufstöfst. Was aber die Sache betrifft, so möchte ich sagen, wenn Anaximandros unter den Gegensätzen, die er aufstellte, auch den aufgestellt hätte zwischen Geist und Materie, und hätte dennoch ein streng materielles Princip allein walten lassen, und diesem den Geist völlig untergeordnet als ein einzelnes und späteres Erzeugnifs, dann dürfte man ihn wohl einen ἄθεος nennen, und dann läugnen, dafs er ein Philosoph gewesen, denn kein wahrer Philosoph war jemals ohne Gott. Weder aber kannte Anaximandros jenen Gegensatz, denn den Aeltesten war das Leben Eines, die Seele eben sowohl das erkennende als das organisch bewegende, und also Seele und Leib, letzteres im eigentlichen Sinne genommen, ungeschieden; noch auch darf man von ihm aussagen, es offenbare sich in ihm eine Neigung, vermöge deren er, wenn er jenen Gegensatz gekannt hätte, der Materie einen Vorrang würde beigelegt haben über den Geist. Vielmehr, wenn ihm plötzlich die Kenntnifs jenes Gegensatzes aufgegangen wäre, wie würde dies auf seine Philosophie gewürkt haben? Wenn sein Unendli-

[1]) Simpl. ad Phys. fol. 107. καὶ οὐδὲν ἄτοπον, εἰ θεῖον ἐκάλει, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον, ἐκ τούτου γὰρ ἐδείκνυτο τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτό εἶναι. θεῖον γὰρ τὸ τοῦ θεοῦ μέτοχόν ἐστιν.

ches die Möglichkeit aller Gegensätze in sich begriff, und sie sich alle aus ihm ausschieden: so schied sich dann auch in seiner Ordnung der des Bewufsten und Unbewufsten aus, und sein Urwesen war eben sowohl die Gleichgültigkeit dieser beiden Entgegengesetzten wie aller übrigen. Denn dafs das Bewufstsein, wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, nothwendig unter der Form des Gegensatzes steht, und es so nur in diesem Gebiete das Bewufstlose gegen sich über habend vorkommen kann, das leuchtet wohl jedem ein. Darum scheint es richtiger, dem Anaximandros und Andern ähnlichen den Vorwurf des Atheismus nicht zu machen, weil wir ihn mit demselben Recht wieder bekommen könnten aus ihrem Standpunkt, wenn sie uns beschuldigten, dafs auch wir die eine Seite des Gegensatzes über die Einheit erhöben. Doch dies soll nur als ein Warnungszeichen auch hier aufgestellt sein. Denn was nach mehreren Nachrichten [1]) Anaximandros in einem andern Sinne von den Göttern gelehrt hat, auch ihnen nemlich komme Entstehen zu und Untergang, nur nach langen Zwischenräumen, sie wären nemlich die Gestirne oder die unendlichen Himmel, oder die unzähligen Welten; dieses, wie es auf der einen Seite vollkommen seinem Grundsatze gemäfs ist, dafs alles aus den Gegensätzen bestehende die Freude seines Daseins wieder durch Untergang bezahlen müsse, würde ihn auf der andern Seite bei uns der Gottesläugnung nicht verdächtig machen; vielmehr würden wir es natürlich finden, dafs er die vielen Götter eben dahin stellt, wo alles viele sich finden mufs, und wir würden darin nur das Bestreben erkennen, welches sich durch einen grofsen Theil der hellenischen Philosophie hindurchzieht, und an dessen Stelle erst sehr spät ein entgegengesetztes tritt, nemlich die volksmäfsigen mythischen Vorstellungen von Göttern an eine ihrem wirklichen Inhalt angemessene untergeordnete Stelle zu bringen, und ganz zu trennen von dem, dafs ich mich so ausdrücke, noch unbestimmten Entwurf der Idee eines höchsten Wesens, welchen auszuführen und wirklich zu denken, das letzte Ziel aller Philosophie ist. Doch in jenen Zeugnissen sind die Ausdrücke zu verschieden und zu wenig im ältesten Styl, als dafs man bestimmt ausmitteln könnte, wie Anaximandros dieses gemeint.

[1]) Cic. de nat. Deor. I, 10. Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos. — Stob. Ecl. phys. I, p. 56. Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς. — Plac. Phil. I, 7. Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀϊδίους οὐρανίους θεούς.

Allein die Sache grenzt ganz nahe an eine Frage, welche sich, wenn anders die über sein Princip als abgemacht kann angesehen werden, zunächst aufdringt, nehmlich, ob er wirklich unzählige Welten angenommen, welche entstehen und vergehen. Auch hier tritt der Fall ein, dafs Aristoteles an einzelnen Stellen [1]) zwar einen Unterschied feststellt zwischen solchen, die nur eine Welt angenommen, und solchen die unzählige entstehende und wieder vergehende, dafs er aber auch hiebei wie oben bei den Zwischenwesen den Anaximandros meines Wissens nirgends namentlich anführt, die Späteren hingegen ihm diese Annahme bestimmt beilegen. So Cicero in der oben angezogenen Stelle, so Simplicius [2]), so Eusebius [3]) aus dem Plutarch, auch der falsche Plutarch [4]). Und auch hier fehlt es nicht an Ausdrücken, jedoch minder gewichtigen, die das Gegentheil zu sagen scheinen, auch bei demselben Schriftsteller. Und hier kann die Behauptung nicht, wie in jenem Fall, ihren Grund gehabt haben in der Verlegenheit, auf wen jene Worte des Aristoteles zu beziehen wären; denn Empedokles wenigstens und Herakleitos waren gleich bei der Hand. Sondern allerdings müssen Aeufserungen des Anaximandros dieser Nachricht zum Grunde liegen, die uns leider nicht ursprünglich und zusammenhangend zugekommen sind, deren eigentlichem Gehalt wir aber doch müssen auf die Spur zu kommen suchen. Der Ausdruck von mehreren Welten, welche entstehen und vergehen, kann aber auf mehrerlei Arten verstanden werden. Einmal so, dafs durch Zeitpunkte gänzlicher Zerstörung unterbrochen, verschiedene Weltordnungen auf einander folgen, was aber jedesmal zugleich vorhanden ist, nur Eine Welt bildet. Dann so, dafs das aus dem unendlichen Princip ausgeschiedene ursprünglich in mehrere Wel-

[1]) Phys. VIII, 1. Man mufs hier unter *ἀπείρους κόσμους* unzählige verstehen, weil es nur dem *ἕνα κόσμον* gegenübersteht, wie es auch Simplicius durch *ἀπείρους τῷ πλήθει* erklärt.

[2]) in Phys. fol. 6. *ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.* — fol. 257. b. *οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων.*

[3]) Praep. I, 8. *ἐξ οὗ δή φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους.*

[4]) de plac. phil. I, 3. *διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεται.*

ten vertheilt ist, die also keine Gemeinschaft gegenseitigen Wirkens mit einander haben, die aber in dieser Geschiedenheit sämmtlich immer fortdauern. Endlich so, dafs mehrere geschiedene Welten gleichzeitig vorhanden sind, entweder aber in gewissen Zeitpunkten alle auf einmal zerstört werden und dann wieder entstehen, oder dafs dieses Schicksal sie einzeln trifft, die eine früher, die andere später. Das erste, dafs jedesmal nur Eine Welt vorhanden ist, diese aber bisweilen zerstört wird, und neu wieder entsteht, scheint zwar die widersprechenden Aussagen leicht zu vereinigen, denn so könnte er in dem einen Sinn von Einer Welt geredet haben, in dem andern von vielen; allein es steht im Widerspruch mit zwei nach den wichtigsten Zeugnissen höchst wichtigen Punkten in der Theorie des Anaximandros. Denn wenn er zuerst sein Princip deswegen unendlich angenommen, damit die Erzeugung nirgend und niemals dürfe gehemmt werden, wie kann er eine Zeit angenommen haben, wo sie wirklich gehemmt war, vom Anfang einer Weltzerstörung an bis zur Entstehung einer neuen? und wenn er als Ursache aller Erzeugung gesetzt eine ewige Bewegung seines unendlichen Princips, wie Alle einstimmig bezeugen, wie kann das Princip in Bewegung gewesen sein auch in jenen Zwischenräumen? oder wie kann die ewige Bewegung des Unendlichen je gelitten haben eine gänzlich vollendete Zerstörung? Das zweite aber sollte mich auch sehr wundern, wenn sich nemlich Anaximandros eine gleichzeitige Mehrheit gänzlich geschiedener Welten gedacht hätte. Dies nemlich scheint nur möglich zu sein, wenn man anfängt, der Erde eine untergeordnete Stelle anweisend, die Gestirne als für sich bestehende Weltkörper anzusehen. Denn wenn diese nicht die mehreren Welten sein sollen: so müfste eine solche Mehrheit angenommen werden, ohne die mindeste Gewährleistung der Sinne für den Gedanken, welches wohl schwerlich jenem Zeitalter kann für angemessen gehalten werden. Und welches Bedürfnifs des Verstandes sollte grade denjenigen auf diesen Gedanken gebracht haben, dessen ganze Forschung so entschieden auf die Seite der Einheit und der Unterordnung aller Gegensätze gerichtet ist? Man sollte vielmehr denken, gesetzt auch er hätte eine Vertheilung des endlichen Seins in mehrere Weltkörper angenommen: so müfste er doch diesen, wenn auch nur als entgegengesetzten und irgendwie im Gleichgewicht stehenden, eine Zusammengehörigkeit und gegenseitige Abhängigkeit, also eine höhere Einheit zugeschrieben haben. Allein auch, dafs in diesem unterge-

ordneten Sinn Anaximandros eine Mehrheit von Welten angenommen, und die Gestirne als solche angesehen habe, ist sehr unwahrscheinlich. Man könnte es freilich leicht schliefsen, wenn der eine sagt, seine vergänglichen Götter seien die unzähligen Welten, und der andere: die Gestirne seien seine Götter; aber näher betrachtet scheint man es zurücknehmen zu müssen, wenn man folgendes bedenkt. Alle stimmen überein, dafs er der Erde den mittleren Platz eingeräumt, wo sie durch nichts gehalten, vermöge ihres gleichen Abstandes von allem anderen im Gleichgewicht schwebe. So Diogenes [1]), Pseudoorigenes [2]), Simplicius [3]) und Aristoteles selbst [4]). Eine etwas abweichende Aussage führt Menagius an vom Theon von Smyrna [5]) „die Erde schwebe und bewege sich um die Mitte der Welt." Allein ich möchte dieser Worte wegen, die ich weiter zu verfolgen aufser Stande bin, nicht gern einen Mittelpunkt der Welt aufserhalb der Erde annehmen, sondern wenn man ihren überhaupt einen Werth beilegen will, wie es der Zeuge ja wohl verdient, möchte ich glauben, Anaximandros habe der Erde eine Achsendrehung oder eine schwankende Bewegung um ihren Mittelpunkt zugeschrieben, der zugleich der Mittelpunkt der Welt sei; denn nur so läfst sich dieses Zeugnifs mit allen andern vereinigen. Die Gestirne aber waren ihm, wenn wir die zerstückelten Nachrichten irgendwie in eins zusammenfassen wollen [6]), grofse um vieles, wieviel aber stimmt

[1]) II, 1. *μέσην τε τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν οὖσαν σφαιροειδῆ.*

[2]) Philos. cap. VI. *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπ' οὐδενὸς κρατουμένην μένουσαν διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.*

[3]) Comment. in libr. de Coel. fol. 126.

[4]) de Coel. II, 13. *εἰσί δέ τινες οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος.*

[5]) ad Diog. Laert. II, 1. *ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κινεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.* Die Worte finden sich nicht in dem von Bulialdus herausgegebenen Theile des Theon, und Menagius mufs sie wahrscheinlich in dem noch ungedruckten Abschnitt von der Astronomie handschriftlich gelesen haben.

[6]) Theodoret. graec. cur. IV. P. 797. *συσήματα ἄττα τοῦ ἀέρος τροχοειδῶς πεπιλημένα πυρὸς ἐμπλεα.* — Orig. Philos. VI. *τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρὸς ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμιον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος.* — Euseb. Praep. I, 8. *καὶ τινα φλογὸς σφαῖραν περιφῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν, ἧς τινος ἀπορραγείσης καὶ εἰς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους, ὑποσῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.* — Plac. phil. II, 20. *κύκλον εἶναι ὀκτωκαιεικοσιπλάσιον τῆς γῆς ἀριστερὸν τροχὸν τὴν ἀψῖδα παραπλήσιον ἔχοντα κοιλίᾳ πλήρη πυρός, ἐκ κατά τι μέρος ἐκφαινούσης τὸ πῦρ διὰ*

nicht allen überein, die Erde übertreffende Massen von Luft zusammengefilzt, Feuer in sich enthaltend, das aus der Nabe, welche die uns sichtbare Scheibe bildet, ausströme, entstanden aus einer um die die Erde umgebende Luft gebildeten und hernach geplatzten Feuerrinde, geordnet zu oberst die Sonne, bei ihr der Mond, und zu unterst die übrigen Gestirne [1]). Hier ist also zuerst alles durchaus Ein System und nirgend eine völlige Geschiedenheit des Daseins, denn was hiefse oben und unten, wenn nicht eine Beziehung auf ein und dasselbe dritte statt fände? Aber demnächst sind auch die Gestirne durch ihre Bildung selbst an die Erde geknüpft, und keines derselben enthält für sich ein vollständiges Ganze der Gegensätze, welches doch allein im eigentlichen Sinne eine Welt sein kann. Denn an Luft und Feuer haben sie wohl den Gegensatz des trocknen und feuchten, aber nur auf der Seite des warmen, das kalte aber, Erde nemlich und Wasser, fehlt ihnen ganz. Also kann weder jedes für sich, noch können alle verbunden, ein vollständiges System des Daseins, eine Welt, bilden, sondern nur mit der Erde zusammen können sie das. Denn offenbar ist die Sonderung von Erde und Wasser als Kern, und die von Luft und Feuer als Rinde, die ursprüngliche Ausscheidung des Gegensatzes von schwer und leicht. Wenn also die Gestirne mit der Erde zusammen nur Eine Welt bilden, was bleibt übrig, als entweder der Ausdruck von einer Mehrheit der Welten ist überhaupt nicht eigentlich zu nehmen, oder Anaximandros mufs sich zu dieser aus unserer Erde und ihren Gestirnen bestehenden Welt noch mehrere gedacht haben. Aber warum? und welche Betrachtung sollte ihn bewogen haben, durch Annahme einer solchen Mehrheit sich die schöne Einheit in der weltbildenden Bewegung seines Unendlichen gleichsam zu zerstören? Denn wenn wir die Zeugnisse für hinreichend halten, und wörtlich auffassen, so bleibt uns nur übrig, das Factum anzunehmen und die Gründe aufzusuchen. Ich kann mir nur Eines

*σομίου ὥσπερ διὰ πρηςῆρος αυλοῦ, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον.* — Theodoret. graec. cur. I. P. 718. *ἑπτακις εἴκοσι πλασίονα τῆς γῆς τὸν ἥλιον.* — Plac. phil. II, 25. *τὴν σελήνην κύκλον εἶναι ἐννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς ὥσπερ τὸν ἥλιον πλήρη πυρός.* — Stob. Ecl. Phys. P. 510. *πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ πυρὸς ἐμπλεα, κατά τι μέρος ἀπὸ σομίων ἐκπνέοντα φλογάς.*

[1]) Stob. ibid. *καὶ ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην. ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καὶ τοὺς πλανήτας.* — Eben so de plac. philos. II, 15.

den-

denken. Nach jenem Hauptgrundsatz des Anaximandros findet auch eine Aufreibung der Dinge statt, wodurch nemlich jedes seine Strafe giebt. So lange nun diese im Gleichgewicht bleibt mit der Erzeugung, läuft auch das wechselnde Dasein der Welt nach seinen Gesetzen unverrückt ab. Tritt aber ein Uebergewicht des Zerstörungsprozesses ein: so würde dann, wenn es nur Ein System gäbe, eben jene gänzliche Auflösung begründet sein, die Anaximandros nicht kann eintreten lassen. Nun sind allerdings Spuren, dafs er sich ein wechselndes Uebergewicht der Prozesse gedacht habe; darauf deuten die Ausdrücke ὑγρασία und ἔκκαυσις, und das Meer, als nur der Ueberrest des Feuchtungsprozesses nach wieder überhandgenommenem Verbrennungsprozefs deutet allerdings auf eine weit über das Gleichgewicht hinaus gehende Ausdehnung dieses Prozesses. Und gewifs ist es auf alle Weise, was hier nicht weiter kann ausgeführt werden, natürlicher im Gebiet des Wechsels überhaupt auch ein solches wechselndes Uebergewicht anzunehmen, als ein immer unverrückt bleibendes Gleichgewicht. Hat er sich nun Leben und Tod, beides im weitesten Sinn als Erzeugung und Untergang des mannigfaltig gestalteten die Gegensätze beweglich in sich vereinigenden, auch als entgegengesetzte Prozesse gedacht: so mufste er auch hier ein wechselndes Uebergewicht annehmen. So finden sich auch Nachrichten von allmähliger Zunahme des Organisationsprozesses, der zuerst, wahrscheinlich nachdem der Wasserbildungsprozefs seine gröfste Höhe erreicht hatte und abzunehmen anfing, im Nassen sich in rohen und abentheuerlichen Gestalten gezeigt, die auf dem trocknen nur ein kurzes Leben gefristet, allmählig aber sei der organische Bildungsprozefs vollkommen geworden, und nachdem andere Thiere schon beständiges Leben und Erneuerung aus sich selbst gewonnen an der Stelle der ursprünglichen Erzeugung aus dem feuchten, sei auch der Mensch entstanden, zuerst aber auch ohne Selbstständigkeit, von andern Thieren wahrscheinlich auch nur für ein kurzes kindisches Leben ernährt, bis endlich auch er zur Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit allmählig herangereift sei [1]). Wenn nun dem auch wieder gegenüber stehn mufs ein zurücktretender Belebungs- und hervortre-

[1]) Dies ist gewifs die eigentliche Vorstellung des Anaximandros, wie man sie sich aus dem Bericht des Plutarchos bei Euseb. Praep. I, 8. ergänzend zusammensetzen kann. Denn was im Plut. Symp. VIII, 8. steht, dafs grade der Fisch der gemeinsame Vater der Menschen sei, ist gewifs aus jenen beiden Sätzen vom ursprünglichen Hervorgehen aller Thiere aus dem Feuchten und von der anfänglichen Unbehülflichkeit des Menschen spottend zusammengebildet.

tender Zerstörungsprozefs: so kann beides freilich auf einander folgen und in gemildertem Sinne der letztere als Weltzerstörung dargestellt werden, und der aufs neue wieder hervortretende Belebungsprozefs als neue Weltbildung, denn Welt ist doch nur wo ein System des Lebens dem blofs elementarischen Dasein gegenübersteht, und dies wären denn die im uneigentlichen Sinne auf einander folgenden Welten. Allein wenn bei Anaximandros der Gedanke vielleicht stark hervorgetreten, dafs wenn in einem langen Zeitraum in der Einen Welt nur der Belebungsprozefs überwiege, alsdann auch während dieser Zeit die Gerechtigkeit nicht vollkommen sei, sondern erst nachkomme, hat er, sage ich, auf diesen Gedanken einen grofsen Werth gelegt: so kann es wohl sein, dafs er seinem Grundsatz zur Liebe und damit die Gerechtigkeit des Urwesens auch als gleichsam die innere und geistige Natur desselben ewig und sich immer gleich sei, mehrere Welten hat neben einander bestehen lassen, damit während in der einen die Belebung vorherrsche, in der andern Tod und Zerstörung walten könne, und so zu jeder Zeit Gerechtigkeit geübt werde, und dies wären denn die im eigentlichen Sinn neben einander bestehenden Welten. Ob nun diese ethische Betrachtung soviel Gewicht gehabt, und welche von beiden Auslegungen also die richtige sei, wage ich nicht zu entscheiden, da diejenigen, welche dieser Anaximandrischen Mehrheit der Welten erwähnen, von ihrem Verhältnifs gegen einander, und von ihrer Gleichheit oder Verschiedenheit gar nicht berichten, wir auch gar nicht entscheiden können, ob und wie Anaximandros sich der beiden Wörter οὐρανὸς und κόσμος, die hier vorkommen, bedient habe. Denn bekannt ist ja die grofse Sorglosigkeit, womit alle Späteren bei der Beschreibung alter Meinungen junge Ausdrücke, zumal Aristotelische, gebraucht, ja nicht selten den eigenen Worten der Alten eingemischt haben. Und was von den Wörtern selbst gilt, das gilt auch von ihren Bedeutungen und Gebrauchsweisen, von ihrer Verwechselung und Unterscheidung. Wie leicht sich Anaximandros des Wortes οὐρανὸς in der Mehrzahl kann bedient haben, ohne dafs von einer Mehrheit der Welten die Rede sein dürfe, leuchtet ein. Denn er theilte, wie wir oben gesehen, die Gestirne in zwei Sphären, und diese konnte er οὐρανὸς nennen. Ja dies ist sogar überwiegend wahrscheinlich; denn von diesen konnte vollkommen gesagt werden, was Stobaeus [1]) berichtet, der Himmel sei aus der Mischung des warmen und kalten entstanden, nemlich, indem sich das kalte, feuchtes und trocknes zusammen, zur innern Sphäre gebildet als Wasser und

[1]) Ecl. phys. P. 500.

Erde, bildete sich auch das Warme, feuchtes und trocknes zusammt, zur äufseren aus Feuer und Luft bestehenden Himmelssphäre, in welcher dann die Gestirne entstanden. Und so kann er auch κόσμος, wenn das Wort ihm angehört, vielleicht in engerem Sinne gebraucht haben, eben von dem Gebiete des eigentlichen Lebens, welches die ausgeschiedenen Gegensätze wieder in sich vereint, und in der Mehrzahl von den verschiedenen Systemen des Lebens, wie sie nach dazwischen getretener partieller Zerstörung auf einander folgen, oder von den verschiedenen Perioden der unvollkommenen und vollkommenen organischen Bildung. So dafs dieses wohl ganz im ungewissen bleiben mufs, und nur aus dem ungereimten, das ihm auf den ersten Anblick anklebt, kann errettet werden.

Und hieran schliefse sich nun das letzte, worüber die Alten widersprechend berichten, nemlich, wie sich eigentlich Anaximandros die Gestalt der Erde gedacht habe. Denn Diogenes sagt bestimmt, die Erde habe nach ihm Kugelgestalt, und man konnte denken, dafür stimme auch die Aussage des Simplicius [1]), die Erde ruhe vermöge der Gleichförmigkeit und des Gleichgewichts. Allein theils stellt hier Simplicius den Anaximandros mit dem Platon zusammen, und hat offenbar solche Ausdrücke gewählt, welche auch diesem genügen, denn Aristoteles sagt hier nur κατὰ τὴν ὁμοιότητα, theils kann man am Ende, wenn man einmal eine Art von Schwimmen zugiebt, beides setzen, auch von einem nicht kugelförmigen Körper, wenn er nur einen symmetrischen Mittelpunkt hat. Und so scheint das Zeugnifs des Diogenes allein nicht Stand zu halten gegen jenes weit bestimmtere, welches Eusebius [2]) aus Plutarch mittheilt, die Erde nemlich sei nach Anaximandros walzenförmig, so dafs die Höhe den dritten Theil betrage von dem Durchmesser. Denn so bestimmte Angaben pflegen selten erdichtet zu sein, und diese finden wir hier mitten unter andern unbezweifelt dem Anaximandros angehörigen Meinungen, dafs sie auch nicht leicht anderwärts her kann übertragen sein. Zu dem stimmt sie gar sehr mit der radförmigen Gestalt, die er nach alten Zeugnissen den Gestirnen gegeben. So dafs ich an der Sache nicht zweifeln möchte; wie aber Anaximandros auf diese Bestimmung gekommen, das möchte wohl schwerlich auszufinden sein. Nicht leicht wohl würde Anaximandros, wenn Thales, der wohl vorzüglich im mathematischen und astronomischen sein Vorgänger und Lehrer mag gewesen sein, schon die Kugelgestalt der Erde behauptet hätte, wie einige ihm zuschreiben, diese Meinung wieder verlassen haben. Von der alten Scheiben- oder Schildförmigen Gestalt der Erde aber kann er wohl zu dieser gekommen sein, wenn er annahm, oder nach irgend einer Analogie berechnete, denn eine Rechnung scheint doch zum Grunde zu liegen, dafs und

[1]) in libr. de Coel. fol. 126. κατὰ τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸ ἰσόῤῥοπον.

[2]) Praep. I, 8. ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος, ὅσον ἂν εἴη τρίτον τοῦ πλάτους.

506031


wie tief der schwimmende Körper in seinem Medium müsse untergetaucht sein. Und man könnte sagen, die Angabe eines bestimmten Verhältnisses der Tiefe zur Höhe weise mehr auf die schildförmige Gestalt zurück in der ein solches Verhältnifs schon liege, und also auch auf einen oben als Kugelabschnitt abgerundeten Cylinder, der dann um so leichter den Uebergang gebildet haben kann zur Kugelgestalt. Die Aussage des Diogenes hat noch dieses gegen sich, dafs sie gar zu leicht nur auf einem anderen Ausdruck beruhen kann, dessen er sich auch bedient, σφαῖραν κατεσκεύασε, der sich gar leicht so verstehen läfst, er habe einen Globus verfertigt. Eben daraus ist vielleicht auch die Angabe bei Suidas [1]) entstanden, die ihm eine Schrift unter dem Titel σφαῖρα zuschreibt. Wenn aber jene Auslegung gegründet wäre, so würde dies Eratosthenes wohl gewufst, und Strabo [2]) es uns gewifs eben so gut aus ihm berichtet haben, als er berichtet, Anaximandros habe die erste geographische Tafel verfertiget. Und wenn Anaximandros ein besonderes Buch γῆς περίοδον oder ein Buch σφαῖρα, das nicht die Himmels- sondern die Erdkugel zum Gegenstand gehabt, geschrieben hätte: so würde Strabo nicht so deutlich sagen, Anaximandros habe die erste Tafel, Hecataeos aber die erste geographische Schrift geliefert. Alles dies ist offenbar genug durch Mifsverstand aus jener Tafel entstanden. Und auch wenn Anaximandros schon ein eignes astronomisches Werk ausgegeben hätte, würden bestimmtere Nachrichten darüber vorhanden sein. Ob aber jene Tafel ein für sich bestehendes Kunstwerk oder nur eine erläuternde Zugabe zu seiner Schrift gewesen, ist wohl nicht zu bestimmen. Gewifs hat es nur Eine und zwar kurz zusammengedrängte Schrift von ihm gegeben, eine κεφαλαιώδης ἔκθεσις τῶν αὐτῷ ἀρεσκόντων, wie sie Laertius nennt. Denn anders ist es von dem nicht zu erwarten, welchem es Themistius [3]) zum Verdienst rechnet, ich weifs nicht, ob den Pherecydes bezweifelnd oder übersehend, oder unsern früher stellend, dafs er der erste unter den Hellenen die Bahn gebrochen, in ungebundener Rede über diese Gegenstände öffentlich zu schreiben, was vorher ungewöhnlich gewesen und vielleicht für schimpflich gehalten worden. Was ihm aufserdem von Schriften beigelegt wird, ist entweder mifsverstanden, oder erdichtet. Von den mathematischen auch streitigen Verdiensten und Entdeckungen des Mannes zu reden, war nicht dieses Ortes.

[1]) Ἔγραψε περὶ φύσεως, γῆς περίοδον, περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά.
[2]) im ersten Buche.
[3]) Orat. XX.

AS 182 .P7 A24 1815 IMS
Abhandlungen der
Philosophischen Klasse der K
47092318

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5 CANADA